

فلسفة

نيقولاى هارتمان

النظم

دكتور
بهاء درويش
كلية الآداب - جامعة المنيا

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
'ستاذ الفلسفة بكلية الآداب

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه

٤٤ ش سعد زغلول الاسكندرية تليفون / فاكس ٤٨٣٣٣٠٣

فلسفة نيقولا هارتمان

الرواية

الدكتور

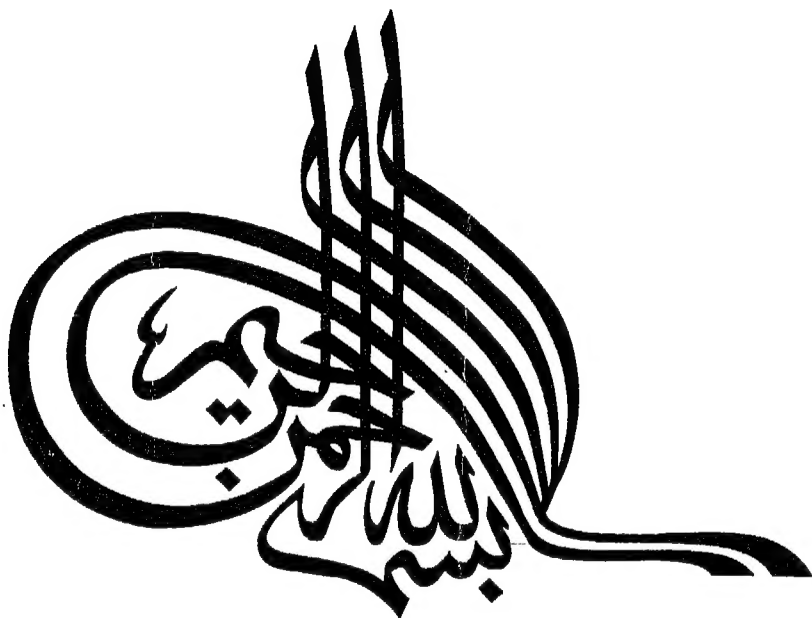
بهاء جلال درويش

مدرس الفلسفة الحديثه والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة المنيا

١٩٩٦

الناشر
بملاك مرقى رشده
بالاسكندرية





إلى أمي



إلى أمي الحبيبة

رمز الوفاء

والمحبة والإخلاص



مقدمة

كان لتقدم العلم تقدما هائلا وسريعا في القرن العشرين أثره البالغ على ميدان الفلسفة، وكان من هذه الآثار محاولة إخضاع الفلسفة للعلم ونتائجه أو بمعنى آخر محاولة جعل الفلسفة خادما للعلم ومن ثم وجدنا انطلاقا لدور العلم وإنحسارا لدور الفلسفة الذي إقتصر على مجرد تحليل للجمل والعبارات كما شاهدنا ذلك على سبيل المثال في الوضعية المنطقية وفلسفات اللغة.

لذا قد يبدو من الغريب أن يخرج علينا فيلسوف في القرن العشرين ينادى بعودة الأنطولوجيا مبحثا أصيلا للفلسفة ، بل ويعود موضوعها كما كان أيام أرسطو "الوجود من حيث هو وجود" ، أى ليس الوجود الذى يتوحد مع أى شكل من أشكال الوجود التى تكشف عنها علوم الطبيعة ، كما أنه ليس الوجود السيكلوجى الذى نستعيّره من ميدان الذات ، وليس هو الوجود المثالى لميدان المنطق ، ولكنه "الوجود فى كليته" الذى ليست أشكال الوجود هذه سوى حالاته الخاصة⁽¹⁾.

ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا مع نتائج العلم المذهلة ومناهجه الدقيقة التى إعترف بها الفلاسفة قبل العلماء مما نتج عنه خروج الكثير من المشكلات الفلسفية التقليدية من ميدان الفلسفة؟

لا يرى هارتمان فى ذلك أى تعارض ، فالأنطولوجيا التى يزعم تقديمها لن تكون أنطولوجيا بنائية دجماطيقية ولكن أنطولوجيا تحليلية تراعى نتائج العلم ، تتفق معه بل وتجعل منه موجهها لها ، فلا يجب أن تؤدى بنا نتائج العلم إلى إنحسار الفلسفة إلى مجرد تحليلات لغوية منطقية ، بل يمكن للأنطولوجيا أن تقوم إلى جانب العلم ، بل وتجعل من العلم أساسا لها تتطلق منه.

من هنا جاء هذا البحث ليضع فرضه الأساسى على النحو التالى :

هل استطاع هارتمان أن يقيم أنطولوجيا غير ميتافيزيقية انطلقا من أسس علمية ؟ أنطولوجيا موجهة توجيها علميا ؟ تراعى نتائج العلم ولا تستندم المنهج البنائى التركيبى فى بحث الوجود؟

(1) PmC, Tome I p.262

لتحقيق هذا الفرض وجد الباحث لزما عليه أن يدرس فلسفة نيقولاى هارتمان النظرية بشكل تفصيلي تحت عنوان "الوجود والمعرفة فى فلسفة هارتمان" والباحث بهذا العنوان يحدد مقدما العلاقة بينهما لدى هارتمان ، فهارتمان - كما سنرى تفصيليا - فيلسوف واقعى يستقل الوجود - موضوع الأنطولوجيا - لديه عن المعرفة - موضوع الابستمولوجيا - هذا الوجود قائم بذاته بصرف النظر عن معرفته ، إلا أنه مع هذا لا يبحث الوجود قبل المعرفة بل يرى أنه يجب أن يسبق البحث فى الوجود البحث فى المعرفة.

لتوضيح هذه الأسبقية نورد ما يلى:

ما الذى يبرر للأنطولوجيا أن تبحث فى الوجود ؟ لا يجب على الأنطولوجيا أن تقدم نظرية بنائية استباقية عقلية للوجود ، أن تضع "مبادئ أو مسلمات للوجود ، مفترضة أن كل وجود هو بالضرورة وجود عقلى وتشيد إنطلاقا من هذه المبادئ بطريقة قبلية بناء أنطولوجيا. الأنطولوجيا بهذا المعنى ليست "نظرية للوجود" بالمعنى الصحيح ولكنها أنطولوجيا دجماطيقية بنائية⁽¹⁾.

نظرية المعرفة هى ماتبرر للأنطولوجيا البحث فى الوجود بتقييمها هذا الوجود للأنطولوجيا ، فالمعرفة فى اتجاهها الطبيعى نحو إدراك الوجود ، تتركه كموجود فى ذاته مستقل عن الوعى به . تكتشف المعرفة فى إدراكها للوجود المستقل خارج الوعى أن حدود الوجود ليست هى حدود المعرفة ولكنها تتعدى حدود المعرفة. لا يكتشف عن هذا سوى ظاهرة تقدم المعرفة باستمرار ، فإتساع حدود المعرفة باستمرار يبرهن على أن حدود الوجود تتعدى حدود المعرفة ، ومن ثم ينتج عن تحليل ظاهرة المعرفة التمييز بين ميادين الوجود المختلفة فى صلتها بالذات العارفة. الميدان الذى يشكل حد الموضوعية يسميه هارتمان "فناء الموضوعات Hof der Objekte وهو ميدان الوجود الوحيد الذى يمكن للعقل الانسانى أن يعرفه ، أى الذى تنتهى عنده حدود المعرفة. لا يشكل هذا الميدان كل الوجود ولكنه ميدان ضمن ميادين أخرى كثيرة فوق موضوعية تشكل فى مجموعها الوجود فى كليته.

(1) New Ways p.8

على هذا النحو ينكشف الوجود فى كليته للمعرفة. عندئذ تقدمه للأنطولوجيا ومن ثم تبرر لها البحث فيه وفى مبادئه^(١) وهو نفس المعنى الذى عنته "تيمينيكا" Tymieniecha حين قالت أن نظرية المعرفة هى مائتدم وفقا لهارتمان موضوع الأنطولوجيا وهو الوجود من حيث هو وجود^(٢)، والذى قصده "شتجمولر Stegmüller" حين قال "تضع إبستمولوجيا هارتمان أساس البحث الأنطولوجي^(٣)".

من هنا رأى الباحث أن عرض فلسفة هارتمان بشكل صحيح يقتضى البحث فى نظرية المعرفة قبل بحث نظريته فى الوجود، وهو النهج الذى انتهجه فى هذا الكتاب.

ولقد اعتمد الباحث فى دراسة وعرض فلسفة هارتمان على هذا النحو على المنهج التحليلى المقارن ، فقام بتحليل أفكار هارتمان إعتامادا على كتبه الأساسية ، وهو التحليل الذى كان يحتاج - من حين لآخر - مقارنته بمذاهب أخرى قديمة وحديثة ، كما كان يجد الباحث لزاما عليه استخدام المنهج التاريخى - من حين لآخر - محاولا الرجوع بفكرة ما الى الورا لتأصيلها أو لبيان تميزها وجدتها.

وفى النهاية يدين الباحث دينا عظيما لأساتذته - أهل الخبرة - الذين كانوا يمدونه من وقت لآخر بارشاداتهم وملاحظاتهم المثمرة ، ويخص بالشكر أستاذة الدكتور على عبدالمعطى الذى لم يقتصر اسهامه على الاشراف على هذا البحث ولكن تعود الصحبة الى ما قبل مرحلة التخرج حيث تتلمذ الباحث على يديه مروراً بالاشراف على رسالة الباحث للماجستير ، وهى الصحبة التى يتمنى الباحث ألا يكون أستاذة قد ملها ، وازاء ذلك لا يجد الباحث أمامه سوى الدعاء لأستاذة أن يمهده الله بموفور الصحة والعافية.

الإسكندرية فى أغسطس ١٩٩٦

(1) GdO S. 49

(2) Tymieniecha, Anna Teresa "Essence et Existence, Etude à propos de la Philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann" Paris 1957 p.32.

(3) Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" Trans. by: Albert Blumberg, 1969. D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 2. P. 221.

الباب الأول



الفصل الأول

طبيعة مشكلة المعرفة

يطالعنا هارتمان في السطور الأولى من مقدمة كتابه "مبادئ ميتافيزيقا المعرفة" بالعبارة التالية:

"ليست المعرفة خلقا جديدا ولكنها فهم وإدراك شيء آخر موجود قبل كل معرفة ومستقل عنها"^(١)

هذه العبارة والتي من الممكن أن تتأدى بها كل من الواقعية التجريبية والمثالية الترנסندنتالية تحمل لدى هارتمان دلالة أخرى وهي أن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية وهو خلاصة موضوع هذا الفصل. إلا أن توضيح هذه العبارة ودلائلها يقتضى أولا أن نحدد ما الذى يعينه هارتمان بالميتافيزيقا وهو المعنى الذى وفقا له تصبح مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية.

أ - الميتافيزيقا:

في تحديد هارتمان للميتافيزيقا فانه ينادى بأنه لا عودة مطلقا لميتافيزيقا الدجماتيقيين التى حصرت نفسها فى موضوعات الله والنفس والعالم، اذ لاميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا^(٢).

هذه الدعوة من قبل هارتمان تجعل لزاما علينا قبل أن نتعرض لمعنى الميتافيزيقا لدى هارتمان أن نعود الى كانط صاحب هذه الدعوة فى تاريخ الفلسفة ثم الى الكانطية الجديدة التى تسلمت من كانط هذا الخيط وأطلقت هى الأخرى - قبل هارتمان - دعوتها بأنه لاميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا.

هنا سيحاول الباحث أن يبين الى أن مدى إتفقت الأطراف الثلاثة فيما عناه كل منها بالميتافيزيقا النقدية أو بأنه لاميتافيزيقا بدون نقد.

١ - كانط:

يدين تاريخ الفلسفة لكانط دينا عظيما حين أراد أن يقيم الميتافيزيقا على أسس صلبة ومنهج محدد وأن يحيلها الى علم حقيقى ذى منهج وموضوع محدد، فلقد لاحظ كانط أن سائر العلوم قد أحرزت نجاحا كبيرا فى شتى الميادين، بينما بقيت الميتافيزيقا حيث خلفها أرسطو لم تتقدم قيد أنملة^(٣) والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقيين التقليديين حين قصروا كل إهتمامهم على دراسة مشكلات الله والنفس

(1) PMC, Tome I, P.37.

(2) PMC, Tome I, P.41, GdO, S. 26.

(٣) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" مكتبة مصر للطباعة الثانية ١٩٧٢ ص ٢٤.

عبد الرحمن بنوى "إيمانويل كانت" وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ص ١٦٧.

والعالم كانوا يصلون إلى نتائج بحثهم باستخدام المنهج الإستنباطي، أى كانوا ينتقلون من مجرد أفكارهم عن الله والنفس والعالم الى تقرير وجود لهذه الكائنات^(١).

من هنا رأى كانط أنه إذا أردنا للميتافيزيقا أن تحرز تقدما كالذى أحرزته الرياضة والفيزياء والفلك، فلا بد أن تكون - شأن سائر العلوم - ذات مبادئ ضرورية وأن تتضمن علما بالواقع وتزود الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم، أى أن تتطوى باختصار على أحكام قبلية تركيبية^(٢) فكان أن رأى فى "النقد" - أى فى إختبار قدرة العقل فى الوصول إلى المعرفة - تمهيدا ضروريا لا غنى عنه، "ليس النقد نقدا للكتب والمذاهب بل نقدا لملكة العقل بصفة عامة خصوصا فيما يتعلق بتلك المعارف التى يحاول الوصول إليها دون الاستعانة بالتجربة"^(٣).

إنتهى كانط إلى أن ملكات العقل هى الحساسية والفهم والعقل وأن كل معرفة لابد أن تبدأ لا أن تنشأ بالضرورة عن التجربة، من هنا كانت الرياضة ممكنة لأنها تتطوى على أحكام أولية تركيبية، وهى تتطوى على هذه الأحكام لإستادها إلى صورتى المكان والزمان^(٤) وكانت الفيزياء ممكنة لإنطوائها على أحكام أولية تركيبية حيث تفرض قوة الحساسية على الحدوس الحسية الواردة إلينا من الخارج والتى لا تتصف بأى تماسك أو ترابط أول صورة من صور الوحدة إذ تطبعها بطابع الزمان والمكان، فلا يلبث الحدس الحسى أن يستحيل إلى ظاهرة وعندما تستحيل الظاهرة بدورها إلى مادة تمثل أمام مقولات الفهم التى تخضعها لصورة جديدة من صور الوحدة وعندئذ لا تلبث أن تستحيل إلى تجربة فتكتسب بذلك العمومية والكلية اللازمتين لكلمة معرفة علمية^(٥) أما الميتافيزيقا فلأنها تقطع نفسها عن التجربة الحسية بمحاولتها تجاوزها، أى لأن موضوعاتها لا تتصل بعالم الظواهر وإنما بعالم الحقائق ذلك العالم الذى لا يخضع لإحساساتنا ومن ثم لا يتوفر فيه شرط ضرورى فى إقامة المعرفة الحقة عند كانط

(١) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" مكتبة مصر الطبعة الثانية ١٩٧٢ ص ١٨.

(٢) عبد الرحمن بدوى "إيمانويل كانت" وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الأولى ١٩٧٧ ص ١٦٨.

(3) Kant "Critique of Pure Reason" trans. by: Norman Kemp Smith, London, Macmilan & Co. Ltd. New York 1964, B. 863, P. 655.

(٤) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" ص ٧٥.

(٥) المرجع السابق ص ١٥١.

وهو الجانب الحسى^(١) فإنها تعجز عن الوصول الى أى حكم تركيبى قبل حقيقى .
ومن ثم فقد إنتهى كائط إلى استحالة قيام الميتافيزيقا النظرية

لايعنى هذا أن كائط قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا كلية، ولكنه فقط أراد أن يهدم الميتافيزيقا النظرية، فهو نفسه لم يصدق امكان إختفاءها ويقول أن العقل البشرى منذ بدأ عملية التفكير والتأمل لم يستطع يوما ولحدا أن يستغنى عنها^(٢) فالميتافيزيقا كعلم ممكنة، إلا أنها علم نظرى محض، يستقل تمام الاستقلال عن كل تجربة، ويختلف اختلافا عن كل ما عداه من العلوم. وهنا تظهر ملكة العقل لأول مرة إلى جانب ملكتى "الحساسية" و "الفهم"، فهى الملكة التى تستند إليها الميتافيزيقا، فإذا كان بالفهم "تصورات" تحقق الترابط بين الظواهر فتكسيبها بذلك صفتى العمومية والكلية اللازمتين لكل معرفة علمية أى أنها تصورات ليست مستمدة من التجربة لكنها تنطبق على التجربة، فبالعقل "تصورات" أو "أفكار" ليست مستمدة من التجربة، إلا أنه لا سبيل إلى تطبيقها مباشرة على التجربة، فكل مهمة العقل هى إضفاء وحدة أولية على المعرفة المتكثرة التى يمننا بها الفهم، أى أنه يكمل الوحدة التى حققها الفهم، فالفهم "بتصوراته" قد قدم لنا معارف متكثرة يقوم العقل "بأفكاره" بتوحيدها، إذ لا ينصب مطلقا على التجربة ولا على أى موضوع حسى بل إن موضوعه هو الفهم نفسه^(٣). إلا أنه إذا حاول العقل فى مضيه نحو توحيد المعرفة التجريبية أن يصل من هذه المعارف إلى حقيقة لا مشروطة تخرج عن دائرة التجربة فإنه عندئذ يقترب خطأ منطقيا، العقل لا يقوم بعملية تركيب، فقد كان هذا هو الخطأ الذى ارتكبه أصحاب الميتافيزيقا الإيقانية غير للمشروعة، فمبادئ العقل هى مجرد مبادئ منظمة لا مبادئ مكونة وظيفتها تنحصر فى تحقيق الوحدة الكبرى لجميع مفاهيم الذهن^(٤) أى أنها لا تتطوى على قيمة موضوعية مطلقة، فالميتافيزيقا المشروعة فى رأى كائط هى تلك التى تحرص على استخدام أفكار العقل الخالص استخداما مشروعا فلا تجعل منها سوء قواعد لهداية الذهن فى سعيه نحو المعرفة الموحدة المتكاملة بدلا من أن تحاول فرضها على التجربة بإعتبارها ذات قيمة موضوعية مطلقة^(٥)

(١) على عبد المعطى محمد "تيارات فلسفية معاصرة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ص ٤٠.

(2) Kant "Critique of Pure Reason" B. 870 P. 660.

(٣) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" ص ١١١ . ١٥١

(٤) المرجع السابق ص ١٥٣.

(٥) المرجع السابق ص ١٥٤

٢ - الكانطية الجديدة

فإذا انتقلنا الكانطية الجديدة نجد أنها قد اتفقت مع كانط في أوجه إلا أنها قد تعدته في أوجه أخرى من هنا لم تأت صورة طبق الأصل من كانط بل إنقسمت الكانطية الجديدة في محاولتها تفسير مذهب كانط إلى سبع مدارس ، لن نركز حديثنا سوى على مدرستي "بادن" و"ماربورج" ، فإلى جانب أنهما أكثر شهره من سابقتها وأكثر المدارس تعبيراً عن إتجاه الكانطية الجديدة فإنها أقرب إلى روح كانط.

لا يمنع هذا من أن المدارس الكانطية يجمعها خط فكري واحد يقبلون فيه مجموعة كبيرة من مواقف كانط الأساسية، فهي تتفق على استحالة المثالياتيزم وعلى ضرورة استخدام المنهج الترندنتالي وعلى إنكار المنهج السيكلوجي أو أي منهج تجريبي ومن ثم فإن المنهج الذي استخدموه قد حصر جوهر الفلسفة في تحليل الشروط المنطقية للمعرفة. أنكروا الحدس العقلي ولكن كل بطريقته الخاصة. المعرفة وفقاً لهم ليست فهماً أو إدراكاً لموضوع ولكنها تركيب لموضوع، أو بمعنى آخر الوجود من خلق الفكر وليس له وجود في ذاته^(١). تعدى الكانطيون الجدد كانط في نواح أخرى فهم من ناحية ينكرون الأشياء في ذاتها بينما لم ينكر كانط وجودها وإنما أنكروا قدرتها على معرفتها. من هنا كانوا أكثر مثالية من فلسفة رائدهم، ومن ناحية أخرى لم يوافقوا كانط على اعتبار الاحساس مصدراً مستقلاً للمعرفة، فهم بهذا عقليون أكثر تطرفاً في مذهبهم العقلي من كانط^(٢).

وغنى عن البيان أن مثالياتهم ليست هي المثالية الذاتية لباركلي التي تكمن في مبدأه الشهير "الوجود هو ما يدرك" *esse is percipi*^(٣) فالمثالية هنا مثالية ترندنتالية فالعالم -وفقاً لهم- لا يوجد داخل الذات المفكرة وإلا فإن هذا يعد فهماً خاطئاً للاتجاه الحقيقي الذي تبناه، فالذات أو الوعي بالنسبة لهم ليس هو الوعي الذي يشكل موضوع علم النفس فلقد استبعد "ريكرت" من تصور الوعي كل ما له علاقة بالجسم البشري والعناصر الذهنية، فالوعي - وفقاً لهم - هو "الوعي الخالص والبسيط" ليس أكثر واقعية من النقطة الرياضية. إذا أخذنا هذه القضية

(1) Hùgli, Anton & others (Hg.) Philosophie im 20. Jahrhundert" Band I, 1992, S. 28, 29.

(2) Ibid, S.28.

(3) Berkeley "Treatise Concerning Principles of Human Knowledge" ed. by: Lewis Beck, 18 th Century Philosophy. Paul Edwards & Richard Pokin, P.73.

كقضية مسلم بها يصبح كل ما يوجد يوجد بطريقة محاثية داخل الوعي. تنشأ المشكلة إذن من ضرورة تفسير أساس الوقائع الموضوعية وهى الوقائع التى لم تنكر الكانطية الجديدة وجودها على الإطلاق، فما دام لا وجود لواقعية بخلاف محتوى الوعي فإنه من المستحيل اللجوء لأى واقعية ترنسندنتالية. الموضوعية والحقيقة ليسا سوى صفتين "الحكم"، هكذا تنتقل مشكلة الموضوعية من مستوى الوقائع إلى مستوى الحكم. ولكن كيف يمكن أن يكون "الحكم" موضوعيا وصحيحا وفي نفس الوقت محاثيا، هذا هو السؤال الذى إنقسمت بسببه الكانطية الجديدة إلى مدارس تدلى كل منها برأى مختلف⁽¹⁾.

أكملت مدرسة ماربورج هذا الإتجاه المثالى فى خط شديد التطرف، حيث يرون أن كل شيء بغير استثناء يؤول إلى القوانين المنطقية المحاثية للعقل، فهم يرفضون مع سائر الكانطيين الجدد كون الاحساس مصدرا مستقلا للمعرفة، لا يتعارض الإحساس مع الفكر باعتباره عنصرا أجنيا خارجا عنه وإنما هو كم مجهول كشأن عنصر المجهول \times فى الرياضيات، فالإحساس ليس معطى وإنما هو كالمادة الخام التى ينبغى على المعرفة أن تحددها بنفسها: لا وجود لحس عقلى، فالعقل ليس سوى تقم مستمر من الأحكام، حكم وراء حكم، وموضوع المعرفة هو من إنتاج هذا النشاط العقلى الذى هو عبارة عن تجميعات منطقية خالصة من تصورات، وهذه التصورات هى مجرد علاقات منطقية ينتج عن هذا أن كل موجود، بل الوجود كله يختزل إلى نسيج من العلاقات المنطقية.

وفقا لهذا التصور فسرت مدرسة ماربورج موضوعية الاحكام ومعنى الصديق بالرجوع إلى المقولات، فالمقولات ليست سوى قواعد منطقية تحدد قيمة صديق الاحكام، فالحكم يكون صادقا متى جاء متسقا ومتوافقا مع هذه المقولات، وكاذبا متى تناقض معها وعلى هذا النحو فسرت مدرسة ماربورج موضوعية المعرفة تفسيراً عقليا صرفا ولم تقبل وجود أى عنصر لاعقلى فى العالم⁽²⁾.

فى مقابل مدرسة ماربورج جاءت مدرسة بادن لتقبل وجود عنصر لا عقلى فى العالم، فهى وإن إتفقت مع مدرسة ماربورج فى مثالياتها المتطرفة، إلا أنها لم تر أن الذى يقيم الوجود الموضوعى هو القوانين المنطقية ولكنها للقوانين القيمية أى

(1) Bochenski, I "Contemporary European Philosophy" P.93.

(2) Ibid, P.98.

تلك التي تركز على القيم. فهي تتفق مع مدرسة ماربورج في أن العقل تقدم مستمر من الأحكام، إلا أنها قد اختلفت معها في تفسير موضوعية هذه الأحكام، لا تحدد القوانين والقواعد المنطقية صدق الأحكام، وإنما تكتسب الأحكام صدقها وموضوعيتها من وجود قيم متعالية تحتوى على "وجوب الوجود"، فالحكم يكون صادقاً حين يقابل وجوداً واجب الوجود^(١).

٣ - هارتمان:

لا يتفق هارتمان لا مع تصور كائط ولا مع تصور الكانطية الجديدة للميتافيزيقا نعم يتفق هارتمان مع كل منهما إلى الحد الذي رفض معه كل منهما للميتافيزيقا. التأميلية النظرية، تلك التي شكلت مباحث الله والنفس والعالم موضوعاتها. هذه الميتافيزيقا القديمة لم تتجح - كما لاحظ هارتمان - إلا كبناء نسقي أو كتأمل نظري والتي حين وضعت إلى جانب نتائج بحث المعرفة التجريبية، كان من السهل إعلان سقوطها^(٢).

لا يعنى هذا - وفقاً لهارتمان - أنه لا وجود لميتافيزيقا خارج هذا الإطار الذى حددته الميتافيزيقا النظرية، ولا يعنى أن نرفض كل مشكلة لا يستطيع العقل بما لديه من تصورات قبلية أن يحلها - كما ذهب كائط - كما لا يعنى أيضاً أن نحول الميتافيزيقا إلى منطق وتصورات منطقية وقيم كما ذهبت إلى ذلك الكانطية الجديدة، فالمسائل الميتافيزيقية لم تمت بموت الميتافيزيقا التأميلية. الميتافيزيقا التأميلية هي تلك التي وضعت نفسها في إطار الله والنفس والعالم ومن ثم فد أعلنت سقوطها بنفسها، أما المسائل الميتافيزيقية وفقاً لهارتمان فمسائل أبدية أزلية لا يمكن تجنبها أو تجاهلها، لا توجد في إطار محدد ولكنها تنتشر في سائر ميادين البحث، ففي كل ميدان بحث - العلوم - الدين - الأخلاق هناك جوانب قابله للمعرفة يمكن للعقل البشرى أن يدركها وجوانب غير قابلة للمعرفة تتخطى حدود القدرة البشرية على معرفتها. هذه الأخيرة - مهما كان موضوعها - هي ما تمثلها المسائل الميتافيزيقية، فعناصر المشكلة التي تتعدى حدود العقل عناصر ميتافيزيقية والمشكلة التي تحتوى على مثل هذه العناصر مشكلة ميتافيزيقية^(٣) إن إحتواء مشكلة ما على عناصر ميتافيزيقية ومن ثم وصفها بأنها مشكلة ميتافيزيقية لا يعنى بالضرورة أن سائر محتوى هذه المشكلة ميتافيزيقي، ولكن من الممكن أن نجد داخل المشكلة الواحدة

(1) Ibid, P.102.

(2) GdO, S.26.

(3) Ibid, S.26.

عناصر يمكن إدراكها بالعقل ومن ثم ليست عناصر ميتافيزيقية، أما العناصر التي نصفها بأنها عناصر ميتافيزيقية فهي تلك التي يصعب على العقل سبر أغوارها^(١).

من هنا رأى هارتمان أن الميتافيزيقا لا توجد وراء العالم أو خلف ميدان المعطيات والخبرة ولكنها على العكس تتعلق بها فهي توجد في قلب العالم وتتعلق بكل ما نخبره في العالم من حيث أنها ليست سوى الجوانب غير القابلة للحل لتخطيها حدود المعرفة البشرية^(٢). هذه المسائل الميتافيزيقية مسائل لا يمكن تجنبها وغير قابلة للحل وتظهر مع كل تقدم للمعرفة^(٣).

تتجلى خصوصية هارتمان في أن التعامل مع الميتافيزيقا لا يكون بمحاولة إيجاد حلول يقينية نهائية للمسائل الميتافيزيقية ولا بمحاولة الغائها ورفضها بل على العكس نتعامل معها من حيث أنها ميتافيزيقا طبيعية وحتمية لا يمكن تجنبها أى مشكلات طبيعية ليست مصطنعة تفرض نفسها علينا، لا نخلقها خلقاً، فقط أن نكون حذرين في تناول أقل قدر ممكن من الميتافيزيقا وهو القدر الذي لا غنى عنه والضروري للتعامل مع الموضوعات.

هذا القدر لا يجب أن يتخطى المحتوى الميتافيزيقي ذاته للمشكلات^(٤).

بهذا المعنى الذي قرره هارتمان للميتافيزيقا، ذهب إلى أن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية^(٥).

فما الذي يعنيه هارتمان إذن "بالنقد"؟

يقول هارتمان "النقد هو رفض كل نقطة بداية مأخوذة من قبل، أو كل حكم مسبق، ولكن البحث النقدي يجب أن يختار بدايته من محتوى المشكلات. عندئذ تتكون وجهة النظر لا بصورة مسبقة ولكن كنتيجة للبحث ذاته^(٦).

فالميتافيزيقا النقدية تعنى الانبداً بتبنى وجهة نظر مسبقة، فإذا أخذنا مشكلة المعرفة كمثال، فإننا في تناولنا للمعرفة يجب أن نتناولها كظاهرة، التصور الطبيعي لها أنها إدراك الوجود وليست خلقاً له. تمسكنا بالواقعية هنا لا يعنى وجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة ضد المثالية ولكنها ما يتفق مع التصور الطبيعي للمعرفة، وما

(1) PMC, Tome I, P.54.

(2) GdO, S.26.

(3) PMC, Tome I, P.39.

(4) PMC, Tome I, P.44.

(5) GdO, S.27.

(6) PMC, Tome I, P.44.

ينجم عن تحليل الظاهرة^(١). عندئذ لن تكون الميتافيزيقا سوى ميتافيزيقا طبيعية تفرض نفسها دون أن تكون نتيجة بناء إصطناعي. هذه المشكلات الميتافيزيقية لا يمكن حلها حلا نهائيا ولكنها ستبقى متمردة على محاولات العقل لجعلها معقولة^(٢).

هنا نلمح تأثيرا هوسرليا فينومينولوجيا، إذ أن هوسرل يرى أن النظر الفلسفي يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل الإعتقادات والنظريات التي سبق قبولها وأن يوجه دراسته إلى وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة دون التقيد بأى رأى مسبق وبدون إقحام أى فرض ميتافيزيقي على طريقة الفلاسفة المثاليين والواقعيين^(٣).

هذا هو المعنى الذى قصد به هارتمان أنه لا ميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا، وهو كما رأينا يختلف بالضرورة عن معنى الفلسفة النقدية عند كانط والميتافيزيقا النقدية عند الكانطيين الجدد إذ أنه على حين أراد كانط بالفلسفة النقدية سلاحا يثور به على كل ميتافيزيقا متعالية ويرفض به كل مشكلة لا يستطيع العقل بما لديه من تصورات قبلية أن يتناولها، وحول الكانطيون الجدد الميتافيزيقا إلى منطق وتصورات منطقية، رأى هارتمان أنه لا تعارض بين النقد والميتافيزيقا ولا برهان على وجود نقد ينكر العنصر الميتافيزيقي.

لاحظ هارتمان أن كانط لم يستطيع أن يظل متسقا مع إستخدامه لمعنى "النقد" و"الميتافيزيقا"، إذ أنه لكى يكون متسقا مع ذاته، كان يجب أن يستبعد مشكلة المعرفة ويضعها ضمن المشكلات الميتافيزيقية التقليدية التى رفضها، فلم يستطيع - بالطريقة التى تناولها هو ذاته بها - أن ينقيها من كل عنصر ميتافيزيقي، ذلك أن كانط - كما يلاحظ هارتمان - رأى أن المقولات أو التصورات قبلية لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها، يتفق هارتمان مع كانط فى ذلك بل ويعتبر هذا أمرا طبيعيا، ولكنه يرى أن نظرة كانط للمقولات على أنها - تصورات قبلية للفهم - جعل منها "وظائف عامة للذات" ومن ثم يصبح كانط متنبيا لإتجاه ذاتي، ثم أن نطلب من هذا الاتجاه الذاتى أن يكون بإمكانه تبرير موضوعية الخبرة، فهذا مبحث ميتافيزيقي يودى إلى النتيجة المنطقية بأن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية يجب استبعادها وفقا لمفهوم كانط، فالنقد بالمعنى الذى يفهمه كانط يحمل فى بؤرته الميتافيزيقا. يرى هارتمان أننا لو توقفنا عن استخدام النقد - بالمعنى الكانطى - بأنه أساس

(1) Ibid, P.38.

(2) Ibid, P.21, 39.

(3) Husserl, Edmund "Cartesianische Meditationen" Felix Meiner Verlag.
Hamburg. 1977, S.9, 37.

المبادئ الذاتية واعتبرناه ما يأخذ في الاعتبار كل عناصر المنحى سمصه
العناصر المفارقة للذات وغير المفارقة - عندئذ لن يتساءل النقد عن محتوى
المشكلات ولن يكون هناك تناقض فى اعتبار مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية
ذات طابع نقدى (١).

يتفق نقد هارتمان لمعنى النقد عند كانط مع النقد الذى وجهه إليه بعض شراحه
حين ذهبوا إلى أن المنهج الترنسندنتالى عند كانط منهج ينصب أساسا على "الذات"
ومن ثم فليس له علاقة بالموضوعات. لقد تصدى "كوهين" أحد مؤسسى
مدرسة ماربورج لهذا النقد وبين أن التحليل الترنسندنتالى لا ينصب على الذات بل
على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التليل على أن هذه المعرفة ينبغى أن تكون
قبلية، فلم تكن المشكلة الملحة فى الفلسفة النقدية هى البحث مثلا عما إذا كانت
صورة المكان متعلقة بالأشياء أم تفرضها الذات، بل أن المنهج الترنسندنتالى انما
يهتم أساسا بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها. بعبارة أخرى لم تكن
الفلسفة النقدية تهتم بالمضمون الموضوعى للمعرفة وانما تهتم على الأخرى بمنهج
المعرفة.

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز فى الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص
بين القبلى الميتافيزيقى والقبلى الترنسندنتالى، الأول يشير الى تصورات سابقة على
التجربة، وهذه التصورات - لكى تكتسب معنى وواقعية - ينبغى أن تكون مبدأ
للخبرة ومنهجاً للمعرفة وعندئذ فقط يتحول القبلى الميتافيزيقى إلى قبلى
ترنسندنتالى. يأخذ "كوهين" على سابقيه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانط أنهم
أهملوا هذا الانتقال من القبلى الميتافيزيقى إلى القبلى الترنسندنتالى فترتب على ذلك
النظر إلى القبلى الميتافيزيقى على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعى،
وظهرت من جديد ثنائية الفكر والواقع، هذا فى حين أن التأكيد على الانتقال من
القبلى الميتافيزيقى إلى القبلى الترنسندنتالى سيجول النظر إلى دور التصورات
القبلية فى ضمان الموضوعية وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانط على أنها
تجمع بين المثالية والواقعية فى تصور واحد هو التجربة، فالتجربة الكانطية وفقا
لكوهين ليست هى الوعى السيكولوجى الذى نجده فى فينومينولوجيا هوسرل بل هى
الرياضة وعلوم الطبيعة أو هى باختصار العلم النيوتونى (٢).

(1) PMC, Tome I, P. 78.

(2) Philonenko, Alexis "L'école de Marbourg" Libraire Philosophique, J. Vrin,
Paris, 1989, P.25,26.

ب - مشكلة المعرفة ميتافيزيقية:

رأى هارتمان أن لمشكلة المعرفة ثلاثة جوانب: جانب سيكولوجي وآخر منطقي وثالث ميتافيزيقي. هذا الجانب الثالث لا ينوب داخل الجانب السيكولوجي أو الجانب المنطقي، ففي هذا يكمن خطأ المذهب السيكولوجي Psychologism من ناحية والاتجاه المنطقي Logictism من ناحية أخرى، إذ قصر كل منهما المعرفة على جانب واحد فقامت النظرية السيكلوجية بررد المعرفة إلى أصل سيكولوجي، وقام الاتجاه المنطقي بردها إلى تركيب منطقي، فتحتل بذلك كل منهما حدوده المشروعة وفي ذلك يكمن خطأ كل منهما. ولما كانت المعرفة كما حدد هارتمان في عبارته التي صدر بها مقدمه كتابه هي "إدراك شئ موجود قبل أى فعل معرفة ومستقل عن كل معرفة"، فإنه لا يمكن لأى اتجاه وحده أن يقدم التفسير الصحيح لمشكلة المعرفة، فما دامت المعرفة إدراك للوجود فإن هذا كاف لتفسير الواجهة الميتافيزيقية للمشكلة وهو الجانب الثالث للمعرفة والذي يسميه هارتمان الجانب الأنطولوجي للمعرفة مادام مركزها ينحصر في صفة الوجود وهو موضوع المعرفة.

هذا هو خلاصة موقف هارتمان والآن إلى تفصيل القول

حين نشأ الاتجاه السيكولوجي في ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، تزعم الدفاع عنه كل من "ياكوب فريز Jakob Fries وفريدريك بينيكا Friedrich Beneke. نشأ هذا الاتجاه ضد الاتجاه الهيجلي المهيمن على الساحة في ذلك الوقت وذهب هذا الاتجاه الى أن الأداة الوحيدة التي يمكن أن تكون في متناول أى بحث فلسفي هي الملاحظة الذاتية Self Observation وأنه لا يوجد سبيل لتأسيس أية حقيقة إلا بردها إلى العناصر الذاتية للملاحظة. من هنا يصبح علم النفس هو النظام الفلسفي الأساسى ويعد المنطق والاخلاق والميتافيزيقا وفلسفة القانون وفلسفة التربية بمثابة علم نفسى تطبيقي، ولقد إعتبر كل من "فريز" و"بينيكا" كائناً رائدهم في هذا الاتجاه للمدى الذى دافع به عن صحة الخبرة، إلا أنهما ذهبا الى أن كائناً كان مخطئاً في محاولته تأسيس بحث مستقل عن الخبرة للوصول إلى معرفة بالصور القبلية للحدس وبالمقولات وفي بحثه عن أساس للصدق المفارق أو الصحة الموضوعية للمعرفة الإنسانية، وانتهى "فريز" إلى أن مثل هذا البحث مستحيل وأن نقد العقل يمكن فقط أن يكون علماً للخبرة قلثم على الملاحظة الذاتية. باختصار وقف هذا الإتجاه ضد أية معرفة مستقلة عن الخبرة للفردية أو الشروط السيكلوجية⁽¹⁾.

(1) Abagnano, Nicola "Psychologism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol.6 P.520

يتفق هارتمان مع المذهب السيكلوجي في نقطة واحدة فقط وهي أن الذات العارفة شرط لفعل المعرفة وهو ما وافقت عليه أيضا الوجودية والحدسية، فمما لا شك فيه أن كل معرفة ذات أصل سيكلوجي. إلى هذا الحد فقط يتفق هارتمان مع المذهب السيكلوجي ولكنه يرفض أن يكون بإمكان هذا الأصل تفسير تركيب المعرفة، وحجته في ذلك أنه لو كان تركيب المعرفة مشروطا بأصلها فهذا يعني أنه علتها، وإذا قبلنا أن هذا الأصل يفسر تركيب صورة موضوع المعرفة فإننا لن نستطيع أن نقطع بصورة تامة بقيمة المعرفة التي تسكنها هذه الصورة، فقيمة المعرفة لا تتحدد داخل الذات ولكن داخل علاقة خارجية بين الذات والموضوع، علاقة مفارقة لكل منهما، كما سيأتي توضيح ذلك في حينه⁽¹⁾.

فإذا كان هارتمان لا يتفق تماما مع المذهب السيكلوجي ويرى أن علاقة المعرفة لا تتحدد تماما داخل ميدان الذات، فإن الاتجاه الآخر الذي يرى هارتمان أنه لا غنى عنه لتفسير علاقة المعرفة هو الاتجاه المنطقي. يرى هارتمان أن المنطق يتغلغل بعمق داخل جوهر مشكلة المعرفة، فإذا كان علم النفس لا يمكنه وحده أن يحل مشكلة المعرفة لإتجاهه نحو الذاتية، فإن المنطق في المقابل يتجه نحو الموضوع مثله في ذلك مثل مشكلة المعرفة ومن ثم فهو أقرب إلى مشكلة المعرفة من علم النفس، ومع ذلك يرى أن هارتمان أن المنطق وحده لا يمكنه أن يقدم التفسير الصحيح لمشكلة المعرفة.

فإذا كانت مدرسة ماربورج أو المثالية المنطقية Panlogism هي المدرسة التي تزعمت هذا الاتجاه القائل بأن مشكلة المعرفة تجد حلها داخل ميدان المنطق والعلاقات المنطقية، فمن الطبيعي أن نتوجه بالنقد للمذهب السيكلوجي الذي حصر المعرفة داخل حدود الذات، بل ويمكن القول دون أدنى مبالغة أنها الطرف المضاد للمذهب السيكلوجي، فعلى حين ذهب المذهب السيكلوجي إلى إستحالة تأسيس أي بحث مستقل عن الخبرة وأنكر إمكانية الوصول إلى معرفة بأي صور قبلية للحدس أو بالمقولات أو الوصول لصديق مفارق للمعرفة الانسانية، جعلت مدرسة ماربورج - كما رأينا - العقل عبارة عن مجموعة من التصورات الخالصة، هذه التصورات ذاتها علاقات منطقية وكل وجود ومن ثم الواقع يرد إلى شبكة من العلاقات المنطقية، فالعقل كشف مستمر للأحكام، والموضوع نتاج لنشاط العقل الذي هو بطبيعة الحال ليس نشاطا سيكلوجيا، بناء على هذا لجأ أصحاب مدرسة

(1) PMC, Tome I, P.58,59

ماربورج فى تفسيرهم لموضوعية الأحكام الى المقولات وذهبوا الى انها ذات طبيعة قبلية صرفه مستقلة عن أى خبرة وهى ما يحدد قيم صدق الأحكام، لا وجود لمعرفة خارج هذه المقولات، بل أن الفكر ذاته يخضع لهذه المقولات.

لم يتوقف أصحاب مدرسة مابورج عند هذا الحد بل أنهم حتى فى تبريرهم لصحة العلوم مثل علم الجمال والاخلاق أنكروا قيام هذه الصحة على أية شروط سيكلوجية وذهبوا الى أن القوانين الخاصة بهذه العلوم أو القواعد المنهجية التى تحكم تركيب هذه العلوم هى ما تضمن صحة هذه العلوم^(١).

وإذا كان هارتمان قد أنكر على المذهب السيكلوجى القدرة على تفسير مشكلة المعرفة، فهو ينكر على الاتجاه المنطقى ممثلا فى المثالية المنطقية هذه القدرة أيضا، وإن كان لا يستبعد تماما الجانبين السيكلوجى والمنطقى فى تفسيره لمشكلة المعرفة غير أن هذا يتطلب منا أن نعرض بايجاز^(*) للزاوية التى ينظر منها هارتمان للمنطق وهى نظره تخالف المفهوم الشائع للمنطق.

يشكل المنطق عالما موضوعيا مثاليا مستقلا، له موضوعاته وعلاقاته الخاصة وتحكمه قوانين خاصة. هذه الموضوعات موضوعات مثالية أنطولوجية، فهى مثالية من حيث أنها ليس لها وجود فى عالمنا الواقعى ولكنها مع هذا ذات وجود فى ذاته كما أنها تعتمد على الذات، فالحكم مثلا موقف تمارسه الذات ومن ثم فهو تركيب مثالى ولكن هذه الذات التى تمارس عملية الحكم ليست هى الذات التجريبية موضوع علم النفس ولكنها "الذات بصفة عامة" أو "الوعى المثالى بصفة عامة"، الوعى الذى نستبعد منه كل الشروط الفردية، "الوعى" بالمعنى الذى ذهب الىه الكانطية الجديدة. يختلف هارتمان عن الكانطية الجديدة فى انها اذا كانت قد جعلت "الوعى" تصورا أساسيا ومن ثم فإن كل وجود يوجد بصورة محايثة داخل الوعى، فإن هارتمان يجعل لموضوعات المنطق وجودا مفارقا لهذا الوعى، بهذا المعنى تصبح موضوعات وتركيبات المنطق موضوعات واقعية مستقلة عن الذات. هذه الموضوعات لا تحكمها قوانين الفكر ولا قوانين المعرفة ولكن قوانينها الخاصة التى تسجل واقعيّتها المثالية الموجودة فى ذاتها والعلاقات الكامنة فيما بينها. هذه الواقعية المثالية هى موضوع الفكر المثالى، الفكر المثالى للوعى بصفة عامة^(١).

(1) Abagnano, Nicola "Psychologism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol.6 P. 521

(١) سنتناول رؤية هارتمان للمنطق بالتفصيل فى الفصل السابع عندما نتحدث عن المعرفة بالوجود المثالى.

(1) PMC, Tome I, PP. 66 - 68.

عالم المنطق هذا ليس عالماً منغلِقاً على ذاته، ولكنه جزء من عالم أرحب وأوسع، عالم مستقل عن العالم الواقعي هو الوجود المثالي، للوجود المثالي وجود أنطولوجي مستقل مثله في ذلك مثل الوجود الانطولوجي الواقعي وأن كان كل منهما يوجد بطريقة مختلفة وله قوانينه وعلاقاته الكامنة بداخله والخاصة به، فالمنطق جزء من هذا الوجود المثالي ومن ثم فقوانينه وأسسهِ وعلاقاته ذات صفة أنطولوجية، فليس المنطق منطقاً صورياً ولكنه مجال أنطولوجي مستقل، تشكل أحكامه تركيبات مثالية خالصة ليست صورية ولكن واقعية مفارقة^(١).

يتحرر مجال المنطق - بهذا المعنى - من كل وجهة نظر فلسفية خاصة أي أنه لا صلة له بالتعارض والاختلافات الموجودة بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة، فالتعارض بين الواقعية والمثالية لا معنى له في إطار الحديث عن المنطق مادام المنطق ليس تجريبياً وليست موضوعاته موضوعات واقعية تجريبية وليس خاصاً بمذهب فلسفي معين، ولكنه صرح من الصور والعلاقات الصورية أو عالم من التركيبات محتوياتها وعلاقاتها موجودة في ذاتها.

هذا الاستقلال التام للمنطق - إستقلاله عن فروع الفلسفة كنظرية المعرفة مثلاً وإستقلاله الأنطولوجي من ناحية أخرى - لا يعني أنه قاصر على التحديدات الصورية للمنطق التقليدي، ولكن يدخل ضمن نطاقه "تركيبات أي محتوى فكري كائناً ما كان أصل هذا المحتوى". هنا تكمن الصلة بين المنطق في استقلاله التام ونظرية المعرفة، فكل محتوى معرفي بالضرورة ذو تركيب منطقي معين أيأ ما كانت طريقة تقديم هذا المحتوى. هذا المحتوى مستقل ليس فقط عن العمليات النفسية ولكن أيضاً عن الطريقة التي نعرف بها، ذلك لأن لهذا التركيب جوهرأً منطقيأً وليس ذا جوهر معرفي أو جوهر الفعل، فإذا كانت كل معرفة تتجه إلى معرفة موضوعها في تركيبه المثالي الخالص، ففي ذلك تتحقق الصلة بين المنطق ومشكلة المعرفة^(٢).

ومن ناحية أخرى إذا كان من الممكن التحقق من كل شيء داخل العلوم فإن هذا يوضح أيضاً دور المنطق، ويوضح أن العالم المثالي الموضوعي لميدان المنطق هو الحد الأقصى للمعرفة، هو شرطها المنطقي، ثم أن صفتي اليقين والمثالية اللتين تتصف بهما الرياضيات يجدان هنا لدى المنطق أساسهما. وإذا كانت كل معرفة

(1) PMC, Tome I, P. 73, AdrW, S.168,169, GdO, S.276

(2) PMC, Tome I, P, 68, 69.

تتجه ليس فقط نحو مطلب اليقين ولكن أيضا نحو الاستباق والتوقع، ففي ذلك يكمن تبرير الحديث عن "منطق المعرفة" مثلما بررت العمليات السيكلوجية -التي لا غنى منها لكل معرفة- الحديث عن علم نفس المعرفة⁽¹⁾.

ينكر هارتمان وجود أى صلة بين المنطق ومشكلة المعرفة أبعد من هذا. نعم الصلة بين المنطق ومشكلة المعرفة أكثر قربا من الصلة بين علم النفس ومشكلة المعرفة لإنغماس علم النفس فى الذاتية، أما المنطق فلأنه يمس موضوع المعرفة - مثله فى ذلك مثل مشكلة المعرفة - فهو أقرب إلى مشكلة المعرفة من علم النفس، إلا أنه لم يمس محتوى الموضوع وإنما تركيبه المنطقى. من هنا رفض هارتمان اللجوء التام للمنطق فى تفسيرها فكلاهما لم يمس جوهر المعرفة بمعناها الصحيح، ذلك على علم النفس فى تفسيرها فكلاهما لم يمس جوهر المعرفة بمعناها الصحيح، ذلك أن موضوع المعرفة - كما قلنا - هو الوجود أو إدراك الوجود، من هنا لم يكن من الممكن سوى لنظرية المعرفة من حيث أنها مبحث المعرفة بالوجود Gnoseologie أن تتناول الجانب الأنطولوجى أو الميتافيزيقى للمعرفة.

وهكذا يمكن تلخيص موقف هارتمان فى النقاط التالية:

١ - لقد إرتكب علم النفس والمنطق نفس الخطأ فى تناول كل منهما لمشكلة المعرفة وإن كان كل منهما قد سار فى اتجاه مضاد، فقصر علم النفس معالجته لها على العنصر الذاتى وأهمل الصلة بين الفعل وموضوع المعرفة، وتناول المنطق الجانب المعقول من موضوع المعرفة وأهمل الفعل الذى يربط الذات بالموضوع فتحظى بذلك كل منهما حدوده المشروعة بتناوله مالم يمس فى حقيقته موضوعا له وهو مشكلة المعرفة بمعناها الميتافيزيقى.

٢ - التركيب المنطقى لموضوع المعرفة هو ما يهم المنطق من مشكلة المعرفة. نعم هذا التركيب على جانب كبير من الأهمية فى دراسة مشكلة المعرفة ولكنه لا يشكل وحده ظاهرة المعرفة.

٣ - التركيب المنطقى للموضوع هو الجانب الخارجى للظاهرة أو جانبها المعقول.

٤ - لظاهرة المعرفة جانبان: جانب معقول وجانب -وهو الأكثر أهمية- لامعقول أى الجانب الميتافيزيقى الذى يتخطى قدره العقل على معرفته. لا يتناول علم

(1) Ibid, Tome I, P.69.

النفس ولا المنطق هذا الجانب، ولقد كان الاستبداد الذي مارسه المنطق - في رأى هارتمان - على سائر فروع الفلسفة هو السبب في تجاهل هذا الجانب اللامعقول واستبعاده عند تناول مشكلة المعرفة.

هـ - ظاهرة المعرفة في جوهرها علاقة مفارقة بين ذات عارفه وموضوع معروف. هذه الصلة صلة ديناميكية بعيدة عن مجال اهتمام علم النفس والمنطق، لا يمكن سوى لنظرية المعرفة من حيث أنها مبحث المعرفة بالوجود أن تتناولها.

الفصل الثانى

وصف ظاهرة المعرفة

إنتهينا مع هارتمان إلى أن مشكلة المعرفة ليست مجرد مشكلة سيكلوجية أو منطقية - وإن كان كل منهما يشكل جانبا منها- وهذا هو معنى مشكلة المعرفة بالمعنى العام، ولكنها مشكلة ميتافيزيقية - ما فوق منطقية وما فوق سيكلوجية- وهذا هو المعنى الدقيق لمشكلة المعرفة، أو أنها مشكلة معرفية gnoséologique.

السؤال الذي يبرز الآتي :

كيف نتناول مشكلة المعرفة:

رأينا أن هارتمان في تحديده لمعنى الميتافيزيقا النقدية قد رأى أنه لا يصح في تناولنا لأي مشكلة أن نبدأ من وجهة نظر مسبقة لأنها ستؤدي بنا بالضرورة إلى موقف محدد أو حل قد وضع بصورة مسبقة ، وهو ما يؤدي إلى الانحراف عن الطريق السليم والوقوع في الميتافيزيقا التأملية التي تبدأ من وجهة نظر محددة . فعندما بدأ ديكارت على سبيل المثال - من قضية واحدة محددة رآها واضحة بذاتها وهي فكرة الكوجيتو فقد إنتهى بناء عليها إلى موقف محدد بصورة مسبقه - وإلى نظرة فلسفية أحادية ومن ثم فقد وقع في الميتافيزيقا التأملية⁽¹⁾.

كيف يمكن أن نتجنب إذن الوقوع في هذه الميتافيزيقا التأملية في تناولنا لمشكلة محددة؟.

يرى هارتمان أنه من البديهي أننا لا يمكننا أن نتحدث عن حل لمشكلة معينة - ومشكلة المعرفة هي موضوعنا هنا - إلا بعد توضيح المسائل التي تكون هذه المشكلة، فحل المشكلة يتوقف على طريق إدراك المسائل المكونة لها ، ولكن إدراك مشكلة المعرفة بدوره يعتمد على طريق إدراك ظاهرة المعرفة ذاتها. من هنا كان لابد من وصف ظاهرة المعرفة أولا، هذا الوصف سيظهر لنا مشكلاتها أو المعضلات الكامنة في ظاهرة المعرفة ، عندئذ فقط يتكون لدينا مشروعية الحديث عن حلول لمشكلة المعرفة⁽²⁾.

هذا يعني أن نتناول مشكلة المعرفة لا بد أن يمر بخطوات محددة : وصف ظاهرة المعرفة، هذا الوصف ليس وصفا لوجهة نظر خاصة للمعرفة ولكنه وصف للموقف الطبيعي للمعرفة، وصف للوقائع، للذات الواعية التي تعرف ولظاهرة المعرفة من كل جوانبها، فهو وصف سابق على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل

(1) Stegmüller, W "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy", P. 36

(2) PMC, Tome I, P. 79 - 80

حل مقدم مسبقا وكل شكل يمكن به عرض مشكلاتها⁽¹⁾، فوصف المعرفة ليس أكثر من نقطة بداية تمكننا من إظهار مشكلات المعرفة، إذ ينتج عن هذا الوصف ظهور مشكلات أو معضلات كامنة في ظاهرة المعرفة.

ولكن هذه المشكلات هي بدورها في حاجة إلى تحليل وتصنيف فمتى إنتهينا من تحليل ووصف الوقائع، لابد أن يتبع ذلك مقارنة الوقائع بعضها ببعض والتحقق منها وتصنيفها وإبراز التناقضات والمعضلات الموجودة في الظواهر دون أن نحاول التغلب عليها أو إزالتها، فهذه أمور تتدرج تحت مهام النظرية ذاتها. المنهج الفينومينولوجي هو ما يضطلع بالمهمة الأولى، مهمة وصف الظواهر، والمنهج الاشكالي Aporetique⁽²⁾ هو ما يقوم بمهمة عرض المشكلات وإبراز التناقضات والمعضلات الكامنة في الظواهر. كلا المنهجين يقفان عند عتبة النظرية دون أن يحاول أي منهما تجاوزها، من هنا لم يكن المنهج الفينومينولوجي والمنهج الإشكالي سوى مرحلة أولية سابقة على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل حل ممكن⁽³⁾.

سيركز الباحث حديثه في هذا الفصل على وصف ظاهرة المعرفة، على أن نترك معضلات المعرفة للفصل القادم إلا أننا لا بد أن نبدأ بتحديد المعنى الذي يتناوله هارتمان، معنى الظاهرة وحدود المنهج الفينومينولوجي، ولأسيما أنه قد مر بمراحل كثيرة من التطور وإستخدامه فلاسفة كثيرون بمعان مختلفة، فبأي معنى يتناوله هارتمان؟

لم يقصد هارتمان "بالظواهر" ما قصده الفيلسوف الألماني "يوهان لامبرت Johann Lambert" من أنها الملامح الخادعة للخبرة الإنسانية ومن ثم فقد عرف الفينومينولوجيا بأنها نظرية الخداع Theory of Illusion⁽³⁾ كما لم يستخدمها بالمعنى الذي يستخدمها به كانط في معرض تفرقة بين الموضوعات كما تبدو والموضوعات في ذاتها حين أطلق على الأولى "الظواهر" والثانية "الأشياء في ذاتها" وذهب وفقا لهذه التفرقة إلى أننا لا يمكننا أن نعرف سوى الظواهر، ولم يعن بها ما عناه "هيجل" في معرض حديثه عن مراحل تطور الروح من أنها العلم الذي نعرف من خلاله الروح أو العقل في ذاته من خلال دراسة الطرق التي يبدو لنا

(1) PMC, Tome I, P.81, Tow Ways P. 135

(*) المنهج الإشكالي هو ذلك الذي يصف المشاكل غير القابلة للحل وصفا لا يتوخى به بلوغ حلول بشأنها ولكنه يهدف إلى تحليلها. راجع في ذلك: عبد المنعم الحفنى "المعجم الفلسفى" لدار الشريعة ١٩٩٠ ص ٣٢٦.

(2) PMC, Tome I, P. 83, 124

(3) Spiegelberg, Herbert, "The Phenomenological Movement" Martinus Nijhoff, The Hague, 1960, Vol. 1, P. 11.

فيها⁽¹⁾، ولكنه يستخدمها أى الفينومينولوجيا بالمعنى الذى إكتسبته ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر حين أصبح مصطلح "الظاهرة" مرادفا لمصطلح "الواقعة"، ونتيجة ذلك أصبحت الفينومينولوجيا منذ ذلك الوقت دراسة وصفية للأعماق الدفينة داخل الظواهر، ويتفق فلاسفتها على ما يلى :-

١- الفينومينولوجيا علم وصفى صرف للظواهر الملاحظة ولكنها ليست علما تجريبييا، نعم يستخدم فلاسفتها مصطلحات "الوصف" و "الظواهر" و "الوعى" ولكن ليس بالمعنى الشائع لدى العلماء.

٢- إذا كانت قضايا الفينومينولوجيا قضايا ليست تجريبية، فإن صدقها أو كذبها لا يعتمدان على الملاحظة الحسية. يعتمد صدق القضايا التجريبية على الوصف الدقيق للظواهر.

٣- حيث أن "الظواهر الملاحظة" لا تعنى لدى فلاسفة الفينومينولوجيا ما تعنيه لدى العلماء من أنها الموجودات الجزئية التى يمكن ملاحظتها، فإنها تأتى مرادفا للماهيات، الظواهر الملاحظة هى الماهيات أو الجواهر، أى الملامح الضرورية الثابتة غير المتغيرة للموضوعات التى بدونها لا يكون الموضوع هو ذاته.

٤- ليست "الماهيات" موضوعات الإدراك الحسى ولا يمكن معرفتها بالتجريد من حيث أن التجريد تعميم مستمد من أمثلة جزئية. وسيلة المعرفة الممكنة هى فقط الحدس أو الرؤية الواضحة المباشرة والتى تختلف عن رؤية موضوعات الملاحظة الحسية، فمعرفة الجواهر بالحدس تعنى أن صدق أو كذب قضاياها لا يعتمد على صدق أو كذب القضايا التجريبية ولكنها قضايا واضحة بذاتها ينتج وضوحها من أنها تسجل موضوعات حدس.

٥- أضاف "هوسرل" للشروط السابقة ما أسماه "وضع الوجود بين قوسين" أو "التوقف عن الإعتقاد فى الوجود" ويعنى به أن نبحت فى الماهيات بصرف النظر عن وجودها الفعلى. هذا التوقف عن الإعتقاد فى الوجود أو تعليق الحكم ليس هو ما قصده ديكارت من الشك المنهجى وإنما المقصود منه الإمتناع مؤقتا عن إصدار أحكام تتعلق بالوجود وتمكننى من أن أصبح "مشاهدا محايدا" لذاتى وسائر الأشياء ولا يتم الوصف إلا بعد التوقف عن الإعتقاد فى الوجود .

(1) Spiegelberg, Herbert, "The Phenomenological Movement" Vol. 1, P.13.

٦- للتأكد من دقة الوصف، يمدنا هوسرل بما أسماه "منهج التغيرات التخيلية" ومفاده أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع والتأكد من صدق المعرفة، علينا أن نخضع أحد أمثلة هذا الموضوع لتغيرات عديدة نتخيلها، بحيث نستطيع أن نحدد العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو، فالوصف يكون صحيحا ودقيقا للمدى الذي لم يستبعد من الشيء الموصوف أحد عناصره الجوهرية التي بدونها يتوقف هذا الشيء عن كونه هو ذاته.

٧- لا تصف قضايا الفينومينولوجيا سوى الأفعال القصدية. إستعار هوسرل فكرة القصد intentionality من الفلاسفة المدرسين الذين كانوا أول من إستخدمها لتخفى وتعود بعد ذلك على يد فرانس برنتانو ١٨٣٨-١٩١٧ ولكنه إستخدمها بمعنى مختلف. يعنى برنتانو بالقصد : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية والظاهرة الفيزيائية، أما هوسرل فقد جعل "القصد" مرادفا للشعور أو الوعي ومن ثم لا يمكننى من مجرد الشعور أو الوعي أن أستدل على وجود أو عدم وجود موضوع فعل القصد، فموضوعاته موضوعات باطنية محايثة^(١).

المعرفة لدى هارتمان "ظاهرة" بهذا المعنى الفينومينولوجى للظاهرة، وليس بالمعنى التجريبي، فإذا كانت الظواهر بالمعنى الفينومينولوجى جواهر أو ماهيات أو الملامح الضرورية الثابتة غير المتغيرة للموضوعات، فإن وصف "المعرفة" كظاهرة بهذا المعنى ليس وصفا تجريبيا أى أنه ليس وصفا لحالات جزئية تظهر فيها المعرفة. نعم يبدأ الوصف من هذه الحالات الجزئية التجريبية كأمثلة دون أن يكون غرضه الوصول إلى تعميمات من تلك الحالات الجزئية ولكن للوصول إلى الملامح الضرورية لكل معرفة ممكنة علمية كانت أو فجأة. لا يفرق الوصف بين هذه وتلك ولكنه يحاول الوصول إلى الملامح المشتركة بينهما. هذه الملامح هى جوهر الظاهرة وهذا الجوهر يستقل بالضرورة عن الأمثلة التى بدأنا منها. من هنا

(١) إعتد الباحث فى شرح الفينومينولوجيا على المراجع التالية بتصريف:

Schmitt, Richard "Phenomenology" in "Encyclopedia of Philosophy", PP. 135 - 151
Husserl, Edmund "The Idea of Phenomenology" in "Readings in 20th Century Philosophy" ed. by: William Alston & others, The Free Press of Glencoe 1963, PP. 632 - 676.

Scheler, Max "Phenomenology and the Theory of Cognition" in Selected Philosophical Essays "Trans. by: Lachtermann, David, Northwestern, University Press. Evanston, 1973, PP. 136 - 201.

إتفق هارتمان مع هوسرل على إستخدام منهج الرد الماهوى eidetische Reduktion الذى يقوم على التمييز بين الواقعة Faktum والماهية Eidos وفيه نرد الوقائع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية أى نرد الأشخاص مثلا إلى ماهية الإنسان^(١).

إعتمادا على هذا المنهج -منهج الرد الماهوى- إتفق هارتمان مع هوسرل فى أن الظاهرة معطى حدسى قبلى واضح بذاته. يعنى هوسرل بالوضوح الذاتى أن هناك بلا شك معطى ما موجود فى ذاته ويبدو على نحو ما أمام الحدس، وما يبدو منه ليس هو صورته ولكنه يظهر بذاته. هذا المعطى موضوع للحدس ويجب أن نقبله على النحو الذى يظهر فيه^(٢).

إلا أن ما عناه هوسرل بضرورة أن يقتصر الوصف على المعطيات الحدسية ذات الوجود الموضوعى المستقل كان يعنى شيئا يختلف تماما عما عناه هارتمان، فقد إختلف تصور كل منهما للمنهج الفينومينولوجى. من هنا إختلف تحليل هارتمان لظاهرة المعرفة عن تحليل هوسرل له.

رأى هوسرل أننا لا يمكننا أن نمارس الوصف إلا بإستخدام ما أسماه "منهج الرد الفينومينولوجى الترنسندنتالى transzendentale Reduktion" الذى يعنى أن نرد المعطيات فى الشعور الساذج إلى ظواهر متعالية فى الشعور المحض، وإعتمادا على هذا المنهج يجب أن نتوقف عن الإعتقاد فى الوجود الواقعى لموضوعات العالم الطبيعى ومن ثم عن "الأنا" من حيث أنها موجود داخل هذا العالم، ومتى تحقق هذا التعليق، تعليق الحكم، لم يتبق أمانا سوى "أنا ترانسندنتالية" و"موضوعات قصدية متضايقة". هذا العالم عالم الأنا الخالص، الوعى الخالص، والعالم الموضوعى الذى لاوجود فيه سوى للأنا يكون "ميدانا ترنسندنتاليا". الوصف الخالص لدى هوسرل ليس سوى وصف هذا الميدان الترنسندنتالى. موضوعات هذا الميدان تتصف بالوضوح وهذا الوضوح تكتسبه من حيث أنها ليست سوى موضوعات للأنا. هذا الميدان الترنسندنتالى من الممكن معرفته ووصفه بوضوح، وحيث أنه بموجب الرد الفينومينولوجى الترنسندنتالى لا وجود فى هذا الميدان سوى للذات الترنسندنتالية وموضوعاتها، فإن هذا يعنى أن الوصف ليس

(1) Pmc, Tome I, P.122

(2) Husserl, Edmund, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology" trans. by: Royce Gibson, P.83

سوى وصف للذات وأنا لا نعرف شيئا، وينحصر كل عملنا في إستخلاص الميدان اللانهائى للخبرة الترنسندنتالية وتقديم تفسيرات لانهائية له⁽¹⁾.

من جانب آخر يوضح هوسرل أن وضع العالم الطبيعى بين قوسين بموجب الرد الفينومينولوجى الترنسندنتالى لا يعنى انكار وجوده. فالعالم الواقعى هو الآخر امامنا كظاهرة، فالرد الفينومينولوجى لا يمنع من أنه يمكننى أن أصف محتوى هذا العالم الواقعى الذى أنا على يقين من وجوده الطبيعى وأن يكون لدى عنه موضوعات قصدية، فمن الممكن أن أصف الوجود كظواهر بشرط ألا يتأثر وصفى بالاعتقاد أو عدم الاعتقاد فى الوجود الواقعى للموضوعات. يتم الوصف إذن فى اتجاهين: يمكن من جهة وصف أحوال الوعى والأفعال السيكلوجية كالأدراك والتذكر ومن جهة أخرى يمكن وصف الموضوعات القصدية من حيث أنها التحديدات التى تنسبها الأنا لنفسها⁽²⁾.

من هنا نرى أن المنهج الفينومينولوجى - كما يفهمه هوسرل - يفترض بالضرورة الرد الترنسندنتالى، فلا يمكن تنفيذ الوصف الخالص الا بعد تنفيذ الرد الترنسندنتالى.

لم يعتقد هارتمان فى ضرورة استخدام منهج الرد الترنسندنتالى. رأى هارتمان أنه من الممكن وصف ظاهرة المعرفة دون استخدام هذا المنهج ومن ثم دون أن نمارس وضع الوجود بين قوسين، إذ أن موضوع المعرفة يبدو فى تحليله للمعرفة موضوعا ترنسندنتاليا وله وجود فى ذاته - كما سيتضح فيما بعد - نعم قد يكون هذا العلو وهذا الوجود فى ذاته خدعة^(*) ولكنهما على أية حال جزءان لا يتجزأ من الظاهرة ذاتها، فهما معا يكونان الجانب الميتافيزيقى للظاهرة، وحيث أن هارتمان يبنى وصف كل ظاهرة المعرفة لا جزء منها فإنه بالتالى يجب أيضا وصف هذا الجانب الميتافيزيقى وعدم تجاهله وعندئذ لا يمكن تحويل الوجود إلى وجود عقلى صرف مثلما فعل هوسرل عندما حول الوجود فى ذاته بمقتضى الرد

(1) Held, Klaus "Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Ich bei Edmund Husserl", Martin Nijhoff, 1966 S. 17.18.

(2) Ibid, S.21.

(*) يبدو أن هارتمان يذهب مذهب الفينومينولوجيين فى أنه على الرغم من أن الظاهرة واضحة بذاتها وموضوع حدى فإن إحتمال الخطأ وارد وذلك على عكس معنى الوضوح الذاتى لدى المذهب العقلى والذى هو صفة المعرفة بالحقائق المطلقة. راجع فى ذلك.

Levin, David "Husserl's notion of self - evidence" in "Phenomenology & Philosophical Understanding" ed. by: Edo Pivcevic. P, 55.

الفينومينولوجي الترنسندنتالي إلى وجود قصدي. أما هارتمان فقد رأى أنه لا يمكن أن يشمل الوصف كل ظاهرة المعرفة وأن نستخدم في نفس الوقت منهج الرد الترنسندنتالي، فلم ير هارتمان ما يمنع أن يكون الوصف وصفاً ميتافيزيقياً ما دام محتوى الظاهرة التي يقوم بوصفها محتوى ميتافيزيقياً وليس تركيباً ذهنياً محاثياً، فليس من وظيفة الوصف التمييز بين الجوانب الميتافيزيقية والجوانب غير الميتافيزيقية للظاهرة ولكنه وصف محض لما يجده داخل الظاهرة، فهو وصف قبلي سابق على توضيح المشكلات والتمييز بينها. يرى هارتمان أنه بهذه الصورة فقط يمكن للفينومينولوجيا أن تتحول إلى علم وصفي للجواهر، علم سابق على كل وجهة نظر، أما إذ تبيننا بصورة مسبقة وجهة نظر الكمون - تلك التي يتبناها هوسرل - عندئذ لن نستطيع أن نقدم لمشكلة المعرفة أساسها الصحيح الذي تحتاج إليه⁽¹⁾.

وعلى كل فلم يكن هارتمان هو الوحيد الذي أقر إمكانية ممارسة الوصف الفينومينولوجي دون استخدام منهج الرد الترنسندنتالي ودون الالتزام بتعليق الحكم بشأن الوجود الطبيعي، فهو في هذا يأتي متفقاً مع مارتين هيدجر وجابرييل مارسيل الذين استخدموا منهج الوصف دون أن يلتزموا بما رآه هوسرل وماكس شيلر من ضرورة التوقف عن الاعتقاد في الوجود⁽²⁾.

تبقى نقطة أخيرة يبتعد بها هارتمان ليس فقط عن هوسرل ولكن عن هيدجر وشيلر أيضاً، وفي هذه النقطة ما يؤكد ما قلناه سابقاً من أن الوصف الفينومينولوجي لدى هارتمان ليس سوى مرحلة أولية في البحث. يستخدم هوسرل كلمة "ظاهرة" بمعنى ما هو واضح وما هو معطى، هذا المعطى معطى حسي لا يخفى وراءه وجوداً أكثر عمقا أو أكثر صدقا. يتفق شيلر وهيدجر مع هوسرل في هذا الاستخدام، لا يوجد وراء "الظاهرة" وجود آخر أكثر حقيقة أو صدقا منها.

لا يأخذ هارتمان بهذا الرأي، ولكنه يسترجع أهمية القول - وذلك تحت تأثير أفلاطون وأرسطو - بأن الظواهر ليست وجوداً ولكنها الطرق المؤدية للوجود فنحن لا نكتشف الوجود إلا من خلال المعرفة، فالمعرفة هي ما يفتح لنا السبيل إلى ادراك الوجود - أي معرفة أن هناك وجوداً، إلا أن هذا الوجود الذي يظهر للمعرفة ليس هو الوجود في كليته ولكنه القدر من الوجود الذي يمكن لنا أن نعرفه، ومن ثم

(1) PMC, Tome I, PP. 122 - 124

(2) Janssen, paul "Edmund Husserl" Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1976, S.17.

لا يتوحد الوجود فى كليته مع المعرفة أى لا يتوحد مع الظاهرة ،ولو كانت الظاهرة هى ذاتها الوجود لكان يكفى - بالنسبة لهارتمان - للوصف الماهوى أن يكون كل الفلسفة. أما لدى هوسرل فلاه لا وجود آخر خارج الظاهرة ،فلقد رأى أن الفلسفة الفينومينولوجية كافية لإعداد الحل لكل مشكلات الفلسفة ،فهى علم قادر على تحقيق ذلك. يرى هوسرل أن "وصف الميدان الترنسندنتالى ليس وصفا فلسفيا بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة ولكنه الخطوة الأولى التى تمارس فيها أسلوب عالم الطبيعة الذى يهمل دليل الخبرة الطبيعى ،ثم تأتى الخطوة الثانية التى هى نقد الخبرة الترنسندنتالية والمعرفة الترنسندنتالية بصفة عامة ،هذه الخطوة إجراء فلسفى ،ولو أدركنا جيدا هذا التمييز ،عندئذ يمكن القول أن الفينومينولوجيا تتوحد مع الفلسفة^(١).

يتفق شيلر مع هوسرل فى هذا ،أما بالنسبة لهارتمان فالوصف الفينومينولوجى ليس سوى مرحلة أولية فى البحث ومنتى إنتهينا من هذه المرحلة الأولى ،فان المنهج الاشكالى يقوم بوظيفته فى استخلاص المشكلات والمعضلات ،ومنتى أصبحت المشكلات والمعضلات معروضة بشكل واضح ،عندئذ يمكن الحديث عن إمكانية حل مشكلة المعرفة^(٢).

١ - التحليل الأساسى للإدراك :

(أ) تفترض كل علاقة معرفية ذاتا عارفة وموضوعا معروفا ولكن لكل من الذات والموضوع وجود مستقل عن الآخر ،يتمتع كل منهما بهذا الوجود المستقل بصورة قبلية خارج علاقة المعرفة التى تجمع بينهما^(٣)،ومن ثم فالحد الذى يلعب دور "الذات" فى علاقة المعرفة ليس "ذاتا" سوى بالنسبة "لموضوع" والعكس ،بمعنى أن الحد الذى يلعب دور الموضوع ليس موضوعا للمعرفة إلا بالنسبة لذات يوجد أمامها ،فكل منهما ليس "ذاتا" أو "موضوعا" إلا بالنسبة لحدده الآخر ،فهما مرتبطان معا بعلاقة التضاييف^(٤).

إن فكرة أنطولوجية كل من الذات والموضوع هى الفكرة الجوهرية التى تدور حولها سائر نظرية المعرفة. ليست هذه الفكرة وجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة ولكنها - وفقا لهارتمان - متضمنة فى وعينا الطبيعى بالموضوع ويبررها ،فالوعى

(1) Husserl, Edmund "Cartesianische Meditationen" Felix Meiner Verlag. Humburg, 1977, S. 31

(2) Morgenstern, M. "Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" Franke Verlag, 1992, S.23.

(3) GdO, S. 140

(4) PMC, Tome I, P.87, GdO, S. 151

الطبيعي المعرفى لا ينظر لموضوع المعرفة إلا كوجود فى ذاته⁽¹⁾. وفقا لها ان
ليست المعرفة مجرد ظاهرة للوعى - تمثلا، فكرة أو خيالا - ولكنها علاقة بين
ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل ومن ثم فهى علاقة مفارقة للوعى، أو
أنها فعل مفارق من حيث أن المعرفة تنتظر إلى موضوعها كموضوع ذى وجود فى
ذاته مستقل عن معرفته سواء أكان هذا الموضوع داخليا أو خارجيا ، إذ أنه حتى
الحياة الشعورية للإنسان توجد بصورة مستقلة عن معرفتها. على هذا الأساس فإن
علاقة الإدراك علاقة أنطولوجية فى أساسها كعلاقة تربط بين الوعى والواقع
الخارجى عنها ، هذه العلاقة ليست هى العلاقة الوحيدة ولكنها إحدى العلاقات التى
تربط بين الذات والواقع كطرفين مستقلين لكل منهما وجوده المستقل - تشكل علاقة
الإدراك مع - الرغبة والخوف والأمل والخبرة والحرص - مجموعة أفعال مفارقة
تتكشف من خلالها الحياة الواقعية للإنسان كحياة موجودة فى العالم ومرتبطة به
بعلاقات تبادل لا نهائية⁽²⁾.

(ب) العلاقة المكونة للمعرفة علاقة مزدوجة ولكنها ليس عكسية . فالواقعة
التي تلعب دور "الذات" فى صلتها "بموضوع" تختلف عن الواقعة التي تلعب دور
"الموضوع" فى صلتها "بذات". داخل العلاقة القائمة بينهما لا يمكن أن يتبادل كل
منهما وظيفته. وظيفة الذات تختلف عن وظيفة الموضوع ، هناك إذن فى علاقة
التضاد القائمة بينهما علاقتان مختلفتان فى الكيف ولكنهما مرتبطتان بشدة لا
يمكن فصل أحدهما عن الأخرى ولكنهما وجهان لنفس العلاقة الأساسية المكونة
للمعرفة.

(ج) وظيفة "الذات" "إدراك" الموضوع ووظيفة "الموضوع" أى يكون مدركا
بواسطة الذات.

(د) يمكن وصف إدراك apprehension الذات للموضوع بأنه خروج
الذات من ميدانها ودخولها إلى ميدان الموضوع المفارق بالضرورة وغير
المتجانس مع ميدان الذات ، فالذات تدرك وتعرف تحديدات الموضوع وتقدمه فى
ميدانها الخاص.

(هـ) لا تدرك "الذات" خصائص الموضوع الا خارج ذاتها ، لأن استقلال "الذات"
عن "الموضوع" لا يختفى حتى داخل الوحدة التي يقيما فعل المعرفة بينهما،

(1) Hirschberger, Johannes "Geschichte der Philosophie" II. Teil. 6. Auflage, Freiburg
1963, S.607.

(2) New Ways, P.135, 136, PMC, Tome II, P.12

فالوعى بهذا الاستقلال بين "الذات" و "الموضوع" جانب ضرورى للوعى بالموضوع، فالموضوع - فى حالة إدراكه بذات معينة - هو بالنسبة لها شئ خارج عنها، فهو الـ objectum أى ما تحول إلى موضوع بالنسبة لهذه الذات، وإذا كانت الذات لا تترك الموضوع سوى فى مفارقتها لها أو فى استقلالها عن بعض، فإن الوعى بالموضوع لا يتحقق لها الا متى عادت إلى مجالها الخاص. تتحقق المعرفة إذن فى ثلاث خطوات:

- ١ - تخرج الذات عن نفسها.
- ٢ - للذات خارجه عن مجالها.
- ٣ - تعود الذات إلى ميدانها.

(و) لا يغير إدراك الذات للموضوع من جوهرها بمعنى أن الموضوع لا يتحول إلى موضوع محايث. فإدراك الذات للموضوع لا يعنى سوى إنتاج الذات لتكوين له نفس هوية الموضوع. هذا التركيب هو "صورة الموضوع" داخل الذات، فلقد خلق فعل المعرفة داخل الذات وعيا بموضوع وصورة لهذا الموضوع^(١).

وهكذا يأتى هارتمان على الطرف النقيض للكانطية الجديدة التى آمن بها فترة من الزمان والتى لا تعترف بأى موجود مفارق للوعى ومستقل عن الذات والتى لا ترى فى المعرفة سوى أنها خلق الذات لموضوعها^(٢).

٢ - صورة الموضوع داخل الذات :

(أ) لا يصاحب قيام الذات بفعل المعرفة وعيا بذاتها، أو بالصورة التى تنتجها للموضوع أو بالعمليات التى يحدث بها إدراك الموضوع. لا وجود لما يسمى "الوعى المنعكس" لا وجود سوى لوعى بالموضوع الذى تتركه^(٣).

يناقش هارتمان هنا تساؤلا إبستمولوجيا قديما وهو كيف يمكن للذات التى تمارس عملية الإدراك أن يكون لها بمعرفة بنشاطها العقلى، بأفعالها الذهنية أو بالصور التى تعرف من خلالها موضوعات الإدراك؟ فإذا كانت معرفة هذه الموضوعات يستلزم وسيطا هو الأفعال الذهنية أو صور الموضوعات، فإن معرفة هذا الوسيط يتطلب وسيطا آخر وهكذا إلى ما لا نهاية^(٤).

(1) PMC, Tome I, P.88, GdO, S. 149

(2) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy", P.36

(3) PMC, Tome I, P.88

(4) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" P. 222

(ب) هناك "وعى منعكس" فقط متى إنعكس هذا الوعي على المعرفة ذاتها. يمكن فقط للمعرفة أن تنعكس على ذاتها. هذا الانعكاس مستقل عن أى نظرية، نخبره فى حياتنا اليومية، يحدث فقط عندما نشعر أننا قد ارتكبنا خطأ معيناً، بالخبرة اليومية تقدم لنا المعرفة كتقدم مستمر أو كتصحيح مستمر للأخطاء. هذه النظرة للمعرفة هى نظرة الخبرة اليومية للمعرفة وعندما تنعكس المعرفة على ذاتها يمكن أن يكون لدينا وعى بصورة الموضوع أو وعى منعكس على ذاته.

(ج) "صورة الموضوع" أو "تمثل الموضوع" داخل الذات هو محتوى الشئ المدرك والذى أنتجه فعل المعرفة. هذه "الصورة" أو "التمثل" ليست هى الموضوع ذاته ولكنها الموضوع مرئياً أو مدركاً أو فى حالة التفكير فيه. لا يمكن للذات أن تميز بين "الموضوع فى ذاته" و"صورة الموضوع" إلا متى اكتشفت خطأ هذه الصورة أو عدم ملائمتها أو تطابقها مع الموضوع، وهذا الكشف يحدث فقط عندما يتكون لدى الذات وعى جديد - بنفس الموضوع يتعارض محتواه مع المحتوى الأول.

(د) ليست "صورة الموضوع" هى الذات أو "الموضوع" ولكنها العنصر الثالث فى العلاقة المكونة للمعرفة، ترتبط بكل منهما بعلاقة داخلية خاصة، فهى تنتمى من جانب إلى ميدان الذات من حيث أن الذات يمكنها أن تعدل من هذه الصورة، وتشارك من جانب آخر مع الموضوع فى أن لكليهما خاصية الوجود الموضوعى.

(هـ) حيث أن احتمال الخطأ فى المعرفة وارد من حيث أنه ليس من الضرورى "صورة الموضوع" أن تأتى تمثلاً دقيقاً للموضوع، فإن ما تراه العين فى حالة الإدراك الخاطئ هو أيضاً تمثلاً ولكنه "تمثل" لما ليس فى حقيقته موجوداً⁽¹⁾.

ترى الباحثة كانثاك Kanthack أن هارتمان حين ذهب الى أنه لا يوجد لدينا فى ظاهرة المعرفة سوى وعى بموضوع المعرفة وأنه لا يصاحب قيام الذات بفعل المعرفة وعى بذاتها أو بالصورة التى تنتجها، كان يجب أن يقرر نتيجة لهذا أن وصف "فعل المعرفة" وتصوره "للصورة" هما "نظرية" لا ترتبط بالظاهرة. لاحظت الباحثة أن هارتمان لا يقدم الوعي بالصورة - والذى ذهب الى أنه يحدث نتيجة خطأ المعرفة وانعكاس المعرفة على ذاتها - على أنه "نظرية" ولكنه

(1) PMC, Tome I, PP. 88 - 90

يقدمه على أنه ظاهره مستقلة عن كل نظرية مغالذبة اليومية تقدم لنا المعرفة على هذا النحو -تقدم مستمر وتصحيح مستمر وتصحيح دائم للأخطاء - من هنا جعل هارتمان ملاحظة الصورة مرتبطاً بالوعى بالظاهرة.

لم يكن هارتمان فى حاجة الى أن يجعل الوعى بالصورة متصلاً بالوعى بالظاهرة - أو جزء من الظاهرة - من الممكن أن نعطي للصورة - دلالة أنطولوجية أخرى دون أن نجعلها ترتبط بالظاهرة- و ذلك بأن نتصور - كما فعل ديكارت - الانسان مركزاً للموجودات، بناء على وجوده يتأسس كل وجود آخر بمعنى أن كل موجود هو بالنسبة للانسان "موضوع" وهو "ذات". بناء على هذا التخطيط يمكن أن نخرج بالتصور بأن الموجود يتصور ذاته لدى الانسان بمعنى أن تترسب فيه صوره لذاته. هنا نجد أن وضع الصورة يرتبط بتأكيد الانسان لذاته وليس بالظاهرة. ثم ان هناك نظريات كثيرة من نظريات المعرفة تتكرر وجود الصورة على الاطلاق.

ومن ناحية أخرى لا تتظر نظرية الأنواع Species theorie لتوما الإكويني للصورة بمعنى الصورة المحايثة للوعى ،فالصورة لا توجد - لدى- توما - فى الروح Seele ولكنها وسيط ، هى خلق لامكانية أن تستطيع الروح العارفة غزو الموضوع، فامتداد الظاهرة الى الصورة الذى ذهب هارتمان الى أنه نتيجة حتمية ليس واضحاً لدى كل الفلاسفة، فهناك من يرفضونه . تخلص الباحثة بالنتيجة بأن فكرة هارتمان حول "الصورة" نظرية" وليست "ظاهرة" كما يدعى هارتمان، وتضيف فى النهاية إلى أنه من الممكن أن نسأل الذين يقتنعون بأن نظرية الصورة تتعلق بظاهرة حدوث الخطأ، ألا يمكن تفسير حدوث الخطأ وتصحيحه بطريقة أخرى غير قبول فكرة الصورة؟ تاخذ الباحثة مثالا من ديكارت مفاده أنه من الممكن توضيح حدوث الخطأ بالحكم⁽¹⁾.

يشرح د. على عبد المعطى نظرية ديكارت فى حدوث الخطأ بأن الفكر صفة الجوهر الروحى هو عند ديكارت كل مايجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا وهو أحيانا فهم وأحيانا شهوة وأحيانا أخرى ارادة . يشتمل الفهم على معان ثلاثه، معان تولد معنا ومعانى حسية من عمل التجربة والحواس ومعان وهمية من عمل الوهم والخيال . أما الشهوات فهى كل ادراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس، وتبقى الارادة وهى عند ديكارت المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحى. هذه

(1) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1962 SS. 96 - 99

الارادة هي ما تظهر في الحكم، اذ بينما تكون وظيفة الفهم تلقى كل ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون نفيه أو اثباته، نجد الإرادة هي التي تستطيع أن تكون أحكاما تثبت أو تنفي فيها، ولما كان الحكم منشأ الارادة، كان من الممكن حدوث الخطأ^(١).

ولقد ذهب ديكرت في جهة أخرى الى أن الحكم يعتمد على عنصرين هما:

(أ) الارادة

(ب) الادراك

٧- تحديد الموضوع للذات

والارادة قوة مطلقة وليست مصدرا للخطأ على الاطلاق، والادراك لايمكن أن يؤدي الى الخطأ متى كان واضحا متميزا. لكن الخطأ يقع من اجتماع القدرتين ؛ أو بصفة أدق يحدث الخطأ حين تدفع الارادة الانسان لان يحكم في الوقت الذي لم يصبح إدراكه بعد واضحا وجليا ومتميزا.

١- اذا كانت علاقة المعرفة أو الوعي بالموضوع يمكن وصفها - من جانب الذات - بأنه خروج للذات عن مجالها الطبيعي ودخولها الى ميدان الموضوع المفارق لها وغير المتجانس معها ؛ فإنه بالمثل يمكن تقييم علاقة المعرفة - من جانب الموضوع - بالقول بأن الموضوع يخرج عن ذاته ليدخل في ميدان الذات ،وإذا كان هذان الجانبان ليسا سوى وجهين لعملية واحدة يتصل فيها الموضوع والذات كل بالآخر ألاوهو حدوث الوعي بالموضوع، فإن الدور الذي يقوم به الموضوع هو الأكثر أهمية ،فالموضوع هو العنصر المحدد أما الذات فهي العنصر المحدد^(٢)

(ب) هذه العلاقة ليست عكسية ولا تتغير، فالموضوع هو دائما ما يحدد الذات، وفي الحالات التي يكون فيها طرفا المعرفة "ذاتا" ،تظل الذات التي تلعب دور موضوع المعرفة العنصر المحدد،وهي عنصر محدد لا من حيث طبيعتها كذات ولكن من حيث وظيفتها كموضوع للمعرفة.

(١) على عبد المعطى محمد "تيارات فلسفية حديثة" دار المعرفة الجامعية. ١٩٨٤. ص ٥٥

(*) يتفق هارتمان هنا مع فشته في أن الموضوع هو ما يحدد الذات وإن كان ما يعنيه كل منهما يختلف تماما عن الآخر، بينما يجعل هارتمان لكل من الذات والموضوع وجودا متميزا عن الآخر، فإن فشته يرى أن الموضوع أو "اللا أنا" ليس شيئا في ذاته وليس خارج الأنا ولكنه من صنع الذات وعلى هذا يمكن القول ان الذات تحدد نفسها. لقد اراد فشته بهذا التصوير للعلاقة بين الذات والموضوع أن يصل الى حل مشكلة هامة في نظرية المعرفة هي كيف يمكن أن يكون هناك توافق بين تصورات الأشياء والأشياء نفسها. ضمن فشته هذا التوافق بأن جعل كليهما من صنع الأنا وبذلك قرر المثالية التامة.

راجع: عبد الحميد بدوى. المثالية الالمانية شلنج - دار النهضة العربية - ١٩٦٥ ص ٦٩ - ٧١

(ج) لايعنى القول أن الموضوع يحدد الذات أنه يحددها في كليتها ولكنه يحدد فقط صورته الموضوع داخل الذات . هذه الصورة التي تظهر ملامح الموضوع والتي تكونها المعرفة داخل الذات صورته موضوعية مثلها في ذلك مثل الموضوع الذي تمثلته ،فالذات تعرف أن مآظهره الصورة هي خصائص الموضوع وأنها مفارقة لها ومن ثم لاتأخذها كتحددات خاصة بها .

(د) تختلف وظيفة الذات في صلتها بالموضوع عنها في صلتها بصورة الموضوع، فهي في صلتها بالموضوع عنصر يتلقى ولكن هذا لايعنى أنها بالضرورة سلبية فهي تلقائية spontanéité في وعيها بالموضوع تشارك في تشكيل أوخلق الصورة التي هي محتواها الموضوعي.

(هـ) لاينطبق تحديد الموضوع للذات على المعرفة بالاشياء المادية فحسب ولكن على سائر موضوعات المعرفة الاخرى- القضايا الرياضية - الافكار- العواطف الخ ،فالافكار والعواطف والتي هي ذاتية محضة متى لعبت دور موضوعات معرفة ،فانها تتعارض بالضروره مع الذات العارفة التي تتصل بها وتكون موضوعات مفارقة لها ،ففي هذا الاستقلال التام لشتى موضوعات المعرفة تكمن الدلالة المعرفية الصحيحة لمعنى المفارقة⁽¹⁾.

٤ - المعرفة القبلية والبعدي.

(ا) تختلف معانى "القبلي" و "البعدي" وفقا لهارتمان- من حيث الزاوية أو الوجهة التي ننظر اليها منها ،فما يعنيه "القبلي" و "البعدي" وظيفيا يختلف عما يعنيه هذا التمييز من جانب الموضوع ويختلف مرة ثالثة من الوجهة المعرفية ،هذا التمييز الاخير هو التمييز الوحيد ذو المعنى والدلالة.

(ب) لا معنى للتمييز بين "القبلي" و "البعدي" من وجهة النظر الوظيفية اذ ان هذا التمييز هو ذاته التمييز بين التلقائية الفعالية spontanéité والسلبية او الاستقبال receptivité ،هذا التمييز يتعلق بالذات في صلتها بصورة الموضوع لا في صلتها بالموضوع ذاته، إذ أن الذات دائما -في صلتها بالموضوع وحتى في المعرفة القبلية- هي ذات تتلقى فقط.

(ج) التعارض بين "القبلي" و "البعدي" بمعنى موضوعي ينحصر داخل الموضوع ذاته ومن ثم فهو الآخر ليس بذى دلالة اذ أن تحددات الموضوع موجودة قبل أى وعى بالموضوع ومن ثم لامجال للحديث في صلتها بالمعرفة عن

(1) PMC, Tome I, P. 91

"قبل" و "بعد". يمكن فقط الحديث عن معرفة قبلية وبعديّة بتحديدات الموضوع فالملاحق القبليّة والبعديّة لوجود لها اذن داخل الموضوع ذاته ولكن داخل صورة الموضوع.

(د) التمييز الصحيح بين "القبلي" و "البعدي" تمييز داخل الوعي ، داخل الإدراك . فالوعي البعدي وعي بوجود فردى واقعى معطى فى الإدراك الحسى ، أما المعرفة القبليّة فمعرفة مسبقة بكيفية الموضوع بصفة عامة أو بما يجب أن يكون عليه الموضوع ، ممعطيات المعرفة القبليّة ليست هى الموجودات الفردية ولكنها الملاحق الكلية والضرورية للموضوع بصفة عامة وليست ملاحق موضوع خاص^(١).

(هـ) كلا المعرفتين القبليّة والبعديّة تنظران الى موضوعها كموضوع قائم بذاته وموجود بصورة مستقلة عن درجة معرفة الذات له ، من هنا كان لدينا معرفة قبليّة بالموضوعات الواقعية والموضوعات المثاليّة ، أما المعرفة البعديّة فقاصرة على الموضوعات الواقعية فقط من حيث أن الموضوعات المثاليّة لاتقدم لنا كحالات فردية وليس لتركيباتها وجود فردى محدد فى الزمان والمكان^(٢).

المعرفة القبليّة لدى هارتمان اذن جزء أساسى مكون للمعرفة وسنجد فى الفصول القادمة أنه يتحدث عن المعرفة القبليّة المحاثية والمعرفة القبليّة المفارقة ويجد تبرير الحديث عن هذا الشكل الأخير فى المعرفة القبليّة لدى كانط وان كان يأخذ على كانط قصره للمعرفة التركيبية القبليّة على الاحكام ، فهارتمان يرى فيها جزءا أساسيا من الظاهرة ولايصح أن تأخذ شكل الاحكام.

٥ - الوجود فى ذاته المعرفى^(٣) Gnoseologische Ansichsein

يتساءل هارتمان - ما منشأ تصور الوجود فى ذاته Ansichseinbegriff ؟

يرى هارتمان أن هذا التصور ليس تصورا أنطولوجيا ولكنه تصور معرفى ، نشأ فى نظرية المعرفة ، إذ أنه التصور المقابل لتصور المظهر Erscheinung أو الظاهرة Phänomen ، فهو تصور يتعلق بهذين التصورين أو أنه التصور المعرفى المقابل لهما^(٣).

(1) Ibid, Tome I, PP. 92 - 94

(2) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" P. 223 - 224.

(*) سنتحدث عن تصور الوجود فى ذاته بإستفاضة فى الفصل الرابع عندما نتحدث عن الأساس الأنطولوجى لنظرية المعرفة ولكننا سنركز هنا فقط على ما يدعى هارتمان أن ظاهرة المعرفة تكشف عنه.

(3) GdO, S. 140

ما الذي يعنيه هارتمان بالوجود في ذاته؟

لا يعنى الوجود في ذاته -وفقا لهارتمان- سوى الاستقلال عن الذات وعن فعل المعرفة، من هنا كان هناك وجود في ذاته معرفي ووجود في ذاته أنطولوجي^(١).

الوجود في ذاته المعرفي يشترط أولا أن يتحول إلى موضوع معرفة أي أن يوجد أمام ذات وأن يدخل في علاقة معرفية. متى نخل في علاقة معرفية وأصبح موضوع معرفة تحققت له صفة أنه وجود في ذاته من حيث أن علاقة المعرفة هي دائما علاقة بين ذات وموضوع كل منهما مستقل عن الآخر، فكل ما هو موضوع معرفة بالنسبة للذات له واقعية مستقلة عن الذات. قد لا يكون الشيء الذي أعرفه سوى "ظاهرة" أو "مظهر لشيء" ولكنه بالنسبة لي ليس مظهرا ولكنه شيء واقعي بالنسبة لي ومن ثم فهو شيء واقعي في ذاته^(٢). لا يعنى هذا أن الوجود في ذاته المعرفي هو مجرد موضوع معرفة يمكن معرفته في كليته، ولكنه ذو واقعية تكمن وراء أو خلف هذا الموضوع. هذه الواقعية واقعية مفارقة لعلاقة المعرفة وللذات وتتعدى حدود الموضوع الذي أصبح معروفا، من حيث أن المعرفة تتجه دائما إلى الموضوع في كليته^(٣).

من هنا كان الوجود في ذاته المعرفي ذا جوهر علائقي relationales أي أنه بالإضافة إلى وجوده في علاقة مع الذات، فإنه لا يعتمد في وجوده على فعل المعرفة، أي أنه ليس من خلق المعرفة، ولكن فعل المعرفة هو ما يفهمه على أنه موجود مستقل^(٤).

مرة أخرى يبتني هارتمان على الطرف المقابل للكانطية الجديدة وبصفة خاصة "مدرسة ماربورج" أو "المثالية المنطقية" التي رفضت كل المعطيات المستقلة في المعرفة، "لا شيء معطى"، "الوقائع يحددها الفكر"، الشيء في ذات فكرة ذات حدود لا وجود له في ذاته خارج الفكر". ومن ثم لم نجد في موضوع المعرفة سوى خلق للفكر أو للمعرفة^(٥).

وعلى كل فإذا كان هارتمان يرى أنه من الضروري للوجود في ذاته المعرفي أن يدخل في علاقة معرفية مع الذات يظهر فيها استقلاله عنها ففي ذلك يتحقق

(1) Ibid, S. 141

(2) Ibid, S. 140

(3) PMC, Tome I, P. 96

(4) GdO, S. 143

(5) Beck, Lewis White "Neo - Kantianism" in "Encyclopedia of Philosophy" Vol. 5, P. 471

التمييز بينه وبين الوجود في ذاته الأنطولوجي. ليس من الضروري للوجود في ذاته الأنطولوجي أن يدخل في علاقة معرفية، فهو ذو وجود في ذاته سواء دخل في علاقة معرفية أو لا، فاستقلاله أو عدم استقلاله عن الذات وعن المعرفة شيء ثانوي بالنسبة له^(١).

أسوة بهذا "الوجود في ذاته للموضوع" يتحدث هارتمان عن "الوجود في ذاته للذات"، إذ أن الذات تمارس وظائف أخرى إلى جانب ممارستها لفعل المعرفة، فللذات واقعية في ذاتها مستقلة عن دورها كذات عارفة. هذا "الوجود في ذاته للذات" هو أيضا وجود معرفي في ذاته وليس وجودا أنطولوجيا أو منطقيا في ذاته، إلا أنه ليس له نفس طبيعة الوجود في ذاته المعرفي للموضوع ذلك لأن "الوجود في ذاته للذات" هو مجرد "مكانية" محضنة بمعنى أنه ليس من "الضروري" للذات أن يكون لها وظائف أخرى غير وظيفتها المعرفية، أي أن جوهرها يتضمن أنه من الممكن للذات أن تمارس وظائف أخرى. لا يوجد داخل المعرفة أي دلالة إيجابية على استقلالية الذات عن الموضوع، ما لدينا هو فقط دليل على استقلال الموضوع عن الذات من حيث أن المعرفة تتجه دائما نحو ما هو في ذاته.

دليل آخر يثبت اختلاف الذات عن الموضوع:

خارج العلاقة المكونة للمعرفة يتوقف الموضوع عن كونه موضوع معرفة، فهو موضوع معرفة فقط في صلته بذات عارفة، ولكنه "ما فوق الموضوعي transobjectif" في واقعياته الممتدة خارج علاقة المعرفة. أما الذات فتظل ذاتا خارج ودخل العلاقة المكونة للمعرفة، كل ما في الأمر أنها خارج العلاقة المكونة للمعرفة تنتفي عنها صفة أنها ذات عارفة ولكنها تظل ذاتا ذا وجود في ذاته من هنا لم يجد هارتمان ضرورة لإفترض "ما فوق الذاتي transsubjectif" أسوة "بما فوق الموضوعي" ما دام كل ما ينتفي عن الذات في وجودها خارج علاقة المعرفة هو صفتها كذات عارفة وليس كذات ذات وجود في ذاته^(٢).

٦ - حد التوضع المتحرك - Objektionsgrenze^(*)

لكي نفهم ما يعنيه هارتمان "بحد التوضع المتحرك" لابد لنا من شرح بعض المصطلحات الضرورية التي يستخدمها.

(1) GdO, S. 141

(2) PMC, Tome I, P. 96 - 97

(*) حد التوضع ترجمة الباحث للمصطلح الألماني Objektionsgrenze وهو المصطلح الذي يترجمه - شتجرملر بالإنجليزية إلى the boundary to becoming an object وذلك في كتابه: "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" السالف الذكر، ويترجمه Vacourt بالفرنسية إلى Limite de l'objectivation في كتابه P.97, PMC, Tome I

موضوع المعرفة داخل العلاقة المكونة للمعرفة يسميه هارتمان Objectum. هذا الموضوع ليس هو الموجود في ذاته ولكنه جزء من الموضوع الكلى. هذا الجزء هو فقط ما تعرفه الذات وتكون لنا عنه "صورة" أو "تمثل". هذا الجزء هو ما تحول إلى موضوع معرفة بالفعل. أما الجزء الذى لا تعرفه الذات ولا تكون لنا عنه صورة أو تمثل فهو "ما فوق الموضوعى". الحد الذى يفصل بين كلا هذين الجزئين يسميه هارتمان "حد التوضع": الموضوع الكلى ذو الوجود فى ذاته الذى يجمع كلا الجزئين معا - الجزء المعروف Objectum والجزء غير المعروف transobjectif - يسميه هارتمان Objiciendum وهو الموضوع الذى نتجه إليه المعرفة، فالمعرفة لا تتجه إلا إلى ما هو فى ذاته.

فاذا لم يكن هناك تطابق بين الموضوع المعروف والموضوع فى كليته فان هذا يعنى أن هناك "عدم تطابق Inadäquatheit" بينهما. وحيث أن صورة الموضوع داخل الوعي لا تتطابق إلا مع ما يوجد داخل حدود التوضع أى مع الموضوع المعروف، فان هذا يعنى أن "عدم التطابق" القائم بين الموضوع المعروف والموضوع فى كليته ينسحب أيضا على العلاقة بين صورة الموضوع والموضوع الكلى⁽¹⁾.

من الممكن للذات أن تعى "عدم التطابق" هذا، فاذا كان "عدم التطابق" بين الصورة والموضوع يعنى "لامعرفة non-savoir" أى أن هناك قدرا من الموضوع لا تعرفه الذات، فان إدراك "عدم التطابق" هذا هو "معرفة باللامعرفة" أى معرفة أن هناك ما لا تعرفه الذات عن الموضوع، وإذا كانت المعرفة فى أساسها إدراكا لموضوع وكان إدراك الموضوع تموضعا لموضوع، فان هارتمان يعرف "الوعي بعدم التطابق" بأنه "إدراك لما لا ندركه" أو "تموضع لما ليس موضوعا"⁽²⁾.

ينتج عن إدراك عدم التطابق أن تخرج الذات عن حدود التوضع لتدخل إلى مجال "ما فوق الموضوعى" محاولة أن تموضع أكبر جزء ممكن منه، فالوعي بالمسئلة ذو جانبين: الوعي الإيجابى بحدود التوضع والوعي السلبي بالمحتوى الموجود فى "ما فوق الموضوعى". لا يكمن هذا الوعي فى توقع ما هو خارج ولكنه يكمن فى استحالة إدراك ما هو متوقع.

(1) PMC, Tome I, P. 98

(2) GdO, S. 154, PMC, Tome I, P. 98

من إدراك. عدم التطابق هذا يتكون لدى الذات إتجاه تحقيق التطابق، أى أن تحاول الذات الغوص فى الميادين التى تتجاوز الحدود الموضوعية بأن تدخل تدريجيا داخل الموضوع فى كليته^(١). ينتج عن هذا تقدم المعرفة، فالخطى السلبى للحدود الموضوعية يتحول إلى تقدم إيجابى أى يتحول إلى تغيير لحدود الموضوع ومن هنا تفقد صورة الموضوع صفة الثبات^(٢).

السؤال الذى يطرح نفسه الآتى:

هل تعنى ظاهرة "تقدم المعرفة" داخل الذات العارفة بالمعنى الذى يطرحه هارتمان أن هناك نشاطا تظهره الذات فى صلتها بالموضوع، مما يتعارض مع ما سبق وأن حددته من أن الذات فى صلتها بموضوع المعرفة هى دائما ذات تتلقى فقط؟^(*)

هنا نجيب بأن "النشاط" الذى تظهره الذات لا يعنى أنها تتدخل فى تحديدات الموضوع ولكنه يعنى أن الذات قادرة على تلقى هذه التحديدات وأن تكون عنها صورة، فالنشاط الذى تظهره الذات ليس سوى خلق صورة الموضوع وليس خلقا لموضوع وهو ما يجعل هارتمان يقف مرة أخرى ليس فقط ضد الكانطية الجديدة ولكن أيضا ضد كانط، فلم ينكر كانط الاحساس مصدرا للمعرفة، وإنما به وحده لا تتم المعرفة، "فالحدوس بدون تصورات عمياء والتصورات بدون حدوس جوفاء"^(٣) مما يعنى أن الذات تتدخل فى تشكيل موضوع المعرفة. أما الكانطية الجديدة فكانت أكثر تطرفاً، فلم تؤمن بالحس مصدرا مستقلا للمعرفة - كما سبق ذكرنا^(٤) - وإنما موضوع المعرفة بأكمله نتاج لنشاط العقل وحده.

آمنت مدرسة ماربورج - مثلها فى ذلك مثل هارتمان - بما يسمى "تقدم المعرفة"، ولكن على حين رأى هارتمان فى هذه الظاهرة دليلا على واقعية ومفارقة الموضوع، رأيت فيه "المثالية المنطقية" حجة تقف لصالح القول بمثالية الموضوع، ألا يتغير موضوع المعرفة مع تقدم المعرفة بصورة مستمرة؟ ألا يعنى هذا أنه نتاج لنشاط العقل وأنه من خلق المعرفة؟^(٤).

(1) GdO, S. 154

(2) PMC, Tome I, P. 99

(*) راجع ص ٣٨ هذا الفصل.

(3) Kant, I "Critique of Pure Reason" B. P

(4) Hügli, Anton und Labcke, Poul "Philosophie im 20. Jahrhundert" Band I, S. 31

(*) راجع ص ١٧ للفصل الأول.

لم يوافق هارتمان بطبيعة الحال - على هذه النظرية - إذ أن تقدم المعرفة: وفقا لهذه النظرية - لن يكون عبارة عن إدراك مستمر لجوانب جديدة من الشيء ذاته ولكنه لن يعنى سوى أنه مع كل خطوة من خطوات المعرفة يصبح موضوع المعرفة موضوعا آخر ،وهى النظرة التى يرى فيها هارتمان تعارضا مع ظاهرة المعرفة، ذلك أن نتاج نشاط العقل والخلق الذى تحققه المعرفة ليس هو الموضوع ولكنه صورة الموضوع داخل الوعي ،لأن هذا يجعل الموضوع دائم التغير ويمر بمراحل متعددة، ما يمر بمراحل هو إدراك الموضوع وليس الموضوع ذاته ،فالموضوع لا يقبل أى تعديل ولا يتجاوز ذاته ،فكل عمليات التغير والتطور تحدث داخل الصورة⁽¹⁾.

٧ - ظاهرة الصدق:

نعرض هنا لنقطة هامة هى تصور هارتمان للمعرفة الصادقة وهو كما يرى الباحث نتيجة طبيعية منطقية لتصور العلاقة المعرفية ،ولكن قبل أن نعرض تصور هارتمان للمعرفة الصادقة ،يحسن بنا أن نعرض لبعض التصورات التى رفضها ،ففى ذلك إلقاء للضوء أو توضيح تمهيدى لتصوره الخاص.

إذا كان لهارتمان تصور خاص للصدق ،فمن الطبيعى أن يرفض أول ما يرفض ما ذهب إليه الشكاك من إنكار قيام تصور للصدق إعتقادا على شكهم فى إمكان قيام أى معرفة بما وراء الإنطباعات الحسية المتغيرة على الدوام.

وجد الشكاك أن الفلاسفة السابقين عليهم -أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين والرواقيين- وضعوا تصورات مختلفة للصدق. إندهش الشكاك من هذا الموقف وأعلنوا شكهم فى أن هؤلاء الفلاسفة قد نجحوا فى اكتشاف أى صدق حول العالم ،من هنا فقد وضعوا الباحثين عن الصدق فى ثلاث فئات ،هؤلاء الذين إعتقدوا أنهم اكتشفوا الصدق وأسماهم - الدجماطيقيين - وهؤلاء الذين اعترفوا بأنهم لم يكتشفوا أى صدق بل ولن يمكنهم اكتشافه - وهذا أيضا موقف دجماطيقى - ثم هؤلاء الباحثون دوما عن الصدق - وهم الشكاك أنفسهم. فالشكاك لم ينكروا إمكانية إيجاد الصدق ولم ينكروا وقائع الخبرة الانسانية الأساسية أو وقائع الإدراك الحسى الواضحة ولكنهم وجدوا أنه من الممكن تقديم تفسيرات وحجج متعارضة لهذه الوقائع ،ولكل منها نفس قوة الحجة المتناقضة بحيث لا يمكن ترجيح كفة على

(1) PMC, Tome I, P. 153, GdO, S. 156

أخرى مما أدى بهم إلى النتيجة النهائية وهى التوقف عن الاعتقاد أو التوقف عن إصدار الحكم والامتناع عن إنكار أو تأييد أى شئ، ولقد وضعوا هذه النتيجة لكى يصلوا منها إلى ما أسموه السلام العقلى^(*).

ثم هناك تصور آخر للصدق يطلق عليه هارتمان "الصدق الأنطولوجى" أو "الصدق الأكسيولوجى" - يستخدمهما هارتمان بمعنى واحد كما سنلاحظ الآن - وهو التصور الذى ينسب بدايته لأفلاطون وأخذت به نظريات العصور الوسطى ثم ظهر حديثا عند هيجل.

فمن المعروف أنه لا توجد لدى أفلاطون درجة واحدة لصدق المعرفة ولا موضوعات ذات شكل واحد، ولكن هناك أربع درجات لصدق المعرفة تقابلها أربعة أشكال من الموضوعات، كلما ارتفعنا فى درجة سمو موضوع المعرفة، ارتفعنا فى درجة صدق المعرفة، فإذا بدأنا بالعالم المحسوس نجده ينقسم إلى قسمين: الأول يمثل الصور والظلال والأشباح وهذه الموضوعات يتم معرفتها بالتخيل الذى يمثل أدنى درجات الصدق، تليها الموجودات الحية وكذلك موجودات الصناعات والفن التى يضعها الانسان والتى نعرفها بالإعتقاد. أما العالم المعقول فينقسم إلى الموضوعات الرياضية التى تمثل القسم الأول منه ويتم معرفتها بالفهم أو الاستدلال الرياضى، ثم ينتهى المطاف بمعرفة المثل أى المعقولات العليا، والمعرفة بها معرفة يقينية بل هى أكثر أشكال المعرفة يقينا وصدقا⁽¹⁾.

يرى هارتمان أن هذا التصور يعقد مشكلة الصدق، إذ أنه على هذا النحو يجعل تصور الصدق علاقة جوهرها إتفاق الوجود مع "قيمة" أو مع "واجب

(*) بهذا المعنى يختلف الشكاك مع "جورجياس"، فهم لم يشكوا فى إمكانية أن يأتى يوم ويتأسس فيه الصدق، أما "جورجياس" فهو ينكر وجود أى صدق على الإطلاق. راجع فى ذلك:

كما رأيت "دوكاس Stumpf, Samuel, "Philosophy. History & Problems", P. "Daukas 114 - 119 وفقا لفهم حجة الشكاك على هذا النحو ضرورة ألا نعتبر مبدأ الشك مبدأ هداما، فللمدى الذى يجب علينا - من أجل الرد على دعاوى الشكاك - أن نفهم بصورة كاملة تركيب ممارساتنا المعرفية وأن نختبر دائما الاقتراضات التى نضعها حول أنفسنا وعلاقتنا المعرفية بالعالم من حولنا، فإن مذهب الشك يعد وفقا لذلك - حافزا مستمرا لنا Daukas, Nancy "Specticism and the Framework - Relativity of Inquiry" in "Ratio", December 1994, P. 106, 110 للتحقق والتبرير المعرفى.

(1) محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى للفلسفة اليونانية. الجزء الأول. دار الجامعات

المصرية الطبعة الخامسة ١٩٧٣ ص ١٨٤ - ١٨٦.

الوجود" ،مسألة الصدق على هذا النحو قد تحولت إلى مسألة "قيمة" ،إذ أننا نقبل - بهذه الطريقة - مثالا أبديا يحوى الأفكار ونجعله أساسا للوجود ونحول الوجود إلى صورة شاحبة ،فما هو صادق هو فقط ما يتفق مع الفكرة أما الأشياء والوقائع والموجودات فليست سوى إنعكاسات لها.

يرى هارتمان أن نظريات العصور الوسطى قد رددت أيضا هذا التصور حين ذهبت إلى أن الأفكار العامة فقط هي ما تحوى الوجود الموجود فى ذاته ،أما الواقع فهو صورة شاحبة لها وليس هو الواقعية بالمعنى الصحيح ،كما تظهر هذه العلاقة الميتافيزيقية -وفقا لهارتمان- لدى هيجل بشكل قوى. يعتبر هيجل كل ما لا يتطابق مع الفكرة ليس واقعا ،فما هو علقى فقط هو الواقعى ،إذن ما هو علقى هو الكل ومن ثم فإن الكل هو فقط ما هو صادق. الوجود الفردى ليس وجودا واقعا ومن ثم ليس صادقا صدقا أنطولوجيا وهذا هو السبب فى أن المعرفة - فى عقل التاريخ - لا يمكنها من حيث هى كذلك أن توصف بالصدق المعرفى. هذا التصور - وفقا لهارتمان - لا يفسد فقط تصور الصدق ولكنه يفسد أيضا تصور الواقعية بجعله الصدق علاقة بين الوجود والفكرة أو القيمة المفترضة بشكل مسبق. تصور الصدق على هذا النحو يتحول إلى تصور "ميتافيزيقى لاهوتى" يشوه الدلالة المعرفية للصدق بجعله تصورا لا يمكن الوصول إليه ،بمعنى أننا ندفن المشكلة الحقيقية للمعرفة تحت تل من الأحكام المسبقة ،فما نفترضه من البداية هو ما نستخلصه فى النهاية^(١).

يضع الباحث نقطتين تعقيبا على نقد هارتمان لتصور الصدق الأنطولوجى:

١ - لقد ارتكب هارتمان مغالطة تاريخية فيما يتعلق بنظرته للعصور الوسطى ،إذ لا يمكن القول أن نظريات العصور الوسطى قد نسبت الواقعية للأفكار العامة بينما لم ترفى الواقع سوى صورة شاحبة وليس هو الواقعية بالمعنى الصحيح. لا يمكن على سبيل المثال أن ننسب هذا التصور لتوما الأكوينى الذى أقر بوجود الواقع فى أشياءه الجزئية. نعم يدرك العقل البشرى . أولا : جواهر الأشياء بالتجريد وهى الطبائع العامة التى لا وجود لها إلا فى الأشياء ثم يدرك ثانيا : وجود الأشياء الجزئية ،إلا أن هذا السترتيب ترييب معرفى فالأشياء الجزئية توجد أولا منها يجرد العقل طبائعها الكلية العامة^(٢) . إلى مثل هذا ذهب أيضا

(1) PMC, Tome I, P. 132

(2) Weinberg Julius "A Short History of Medieval Philosophy" Princeton, New Jersey, 1964 - P. 182

سكوتس وويليم فون أوكام. يمكن القول بصفة عامة أن القرن الرابع عشر في جملته ذهب بتأثير أرسطو إلى أن طبائع الأشياء - كليات - لا وجود منفصل لها عن الأشياء الجزئية وإنما يكمن وجودها في العقل كموضوعات للفكر^(١).

٢ - لا يرى الباحث أن أصحاب هذا التصور للصدق قد أفسدوا تصور الواقعية كما يقول هارتمان ولكن تصور كل منهم للصدق جاء متسقاً مع تصور أصحابه للواقعية، فهو لم يفسد تصورهم للواقعية ولكنه جاء نتيجة طبيعية لتصورهم لماهية الواقع الحقيقية، فهؤلاء قد أعطوا الأولوية للأفكار، فجاءت نظرتهم للوجود نظرة ميتافيزيقية تتأسس على أولوية الأفكار، أما هارتمان فإنه يعطى الأولوية للوجود الواقعي، فلقد جاء هو الآخر - كما سنرى - متسقاً مع نظريته متبنياً لتصور آخر للصدق هو الصدق المعرفي الذي هو عبارة عن علاقة يلعب فيها الوجود دور الثابت ويلعب الفكر أو التمثل أو الصورة دور المتغيرات.

التصور الأخير الذي يرفضه هارتمان هو تصور هوسرل للصدق:

كان هوسرل قد ميز بين ثلاثة معاني من "الوعي". الوعي بمعنى الخبرات النفسية متشابهة وتشكل نسبياً واحداً من الخبرة، ثم الوعي بمعنى الإدراك الحسي الداخلي للخبرات الشخصية لفرد واحد، ثم للوعي بمعنى سائر الأفعال العقلية أو الخبرات القصدية التي تتجه نحو موضوعات لا نكتشفها في الوعي، فالموضوعات القصدية مفارقة للخبرة أو للفعل القصدي، هذه الموضوعات قد تكون موضوعات واقعية أو جواهر مثالية ذات تركيبات منطقية. لدى هوسرل لا وجود لموضوعات مفارقة بشكل مطلق، سائر الموضوعات موضوعات حنس سواء أكان حساً حسيّاً - موضوعات جزئية - أو حساً مقولياً - موضوعات مثالية. يعني الصدق لدى هوسرل الإتفاق التام بين الموضوع المعطى وفعل القصد، هذا الاتفاق التام نخبره كإتفاق واضح بذاته، فما نخبره على أنه صادق فهو صادق وقد يعني الصدق أحياناً الموضوع ذاته متى أعطى هذا الموضوع مادة حسية لمعنى الفعل، وأخيراً فالصدق قد يعني صحة القصد، فالقصد يكون صحيحاً عندما تكون الأشياء على الهيئة التي عبر عنها القصد، وحيث أن الصدق على هذا النحو علاقة بين فعل القصد وكلاهما محايث للوعي من حيث أنه لا وجود لموضوعات مفارقة للوعي وإنما كل الموضوعات هي موضوعات بالنسبة للوعي، كان الصدق على هذا النحو صدق داخلي أو إتفاق محايث^(٢).

(1) Norman, Kretzmann and others "The Cambridge History of Later Medieval Philosophy" Cambridge University Press, 1982, P. 411, 413.

(2) Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" PP. 74 - 88.

لهذا السبب يرفض هارتمان هذا التصور للصدق إذ لا يعنى وفقاً له سوى accord، إتفاق داخل الذات بين نواتج المعرفة. هذا الاتفاق الداخلى لا يعبر عن صدق وإنما عن إتساق rectitude الفكر، أى عن تفاعل بين هذه النواتج بحيث أنه من الممكن للقضايا المعبرة عن هذه النواتج المعرفية أن تكون على اتفاق فيما بينها وتكون فى نفس الوقت جميعها خاطئة. نعم يفترض صدق المعرفة هذا الاتفاق الداخلى، فهذا الاتفاق بمعنى ما شرط صحة المعرفة إلا أن العكس غير صحيح بمعنى أنه ليس شرطاً لصدق المعرفة أن تعبر عن إتفاق داخلى⁽¹⁾.

كان من الطبيعى أن يرفض هارتمان "تصور الصدق المحايت" إذ أن هذا يتعارض مع تصوره للعلاقة المعرفية، فإذا كانت العلاقة المعرفية علاقة مفارقة بين ذات وموضوع كل منهما مفارق للآخر، فإنه من المنطقى أن يجعل هارتمان المعرفة الصادقة تكمن فى حدوث اتفاق داخل الوعى بين صورة الموضوع والموضوع فى ذاته وليس فى الاتفاق المحايت بين التمثلات وبعضها. رأى هارتمان أننا لا يمكننا أن نتحدث عن معرفة بالمعنى الدقيق لكلمة معرفة أو عن إدراك واقعى للموضوع بواسطة الذات إلا متى تحقق ما أسماه "بالتصادف coincidence" بين صورة الموضوع والموضوع. يعنى هارتمان "بالتصادف" أن تظهر ملامح الموضوع بشكل معين فى الصورة. المعرفة الصادقة إذن هى حدوث إتفاق بين "الصورة" أو "التمثل" وبين "الموضوع". المعرفة غير الصادقة هى خطأ أو وهم الإدراك، فالصورة الممثلة للموضوع قد إستبدلت بتمثل آخر لشيء غير موجود أو بتركيب لم تخلقه المعرفة.

هكذا رأى هارتمان فى "تصور الصدق" تصوراً مفارقاً ينطبق على الوعى العلمى والساذج على حد سواء، فصدق المعرفة أو عدم صدقها ليس صفة لصورة المعرفة فى ذاتها ولكن من حيث أن هذه الصورة تمثل العلاقة القائمة بين الذات والموضوع، فصدق المعرفة صفة للعلاقة بين صورة الموضوع والموضوع ذاته⁽²⁾.

معييار الصدق

ولكن إذا كان هارتمان يجعل "صدق المعرفة" يكمن فى حدوث تطابق بين موضوع مفارق وصورته، فهل تعى الذات هذا التطابق؟ هل تعى الذات متى تكون المعرفة صادقة؟

(1) PMC, Tome I, P. 146, 147, Tome II, P. 131.

(2) PMC, Tome I, P. 100.

يرى هارتمان أن كل ما تقدمه لنا الوقائع أن الذات لديها الرغبة في أن تتأكد من صدق معرفتها، فهذا جزء أساسي من ظاهرة المعرفة، إلا أن وصف ظاهرة المعرفة لا يمدنا بأى معيار للصدق، بأى معيار لوعى الذات بالتطابق أو عدمه بين صورة الموضوع والموضوع في ذاته. كل ما يظهر أمامنا في ظاهرة المعرفة هو ادعاء الذات بوجود مثل هذا المعيار. هذا المعيار هو الدافع لأن تحقق الصورة أقصى تطابق مع تحديدات الموضوع الذى تمثله وهذا دليل على نشاط الذات، إلا أنه من الممكن أيضا - طبقا للظواهر - الشك في وجود هذا المعيار، المعيار الذى لا يسمح لنا بمقارنة تمثل مباطن بموضوع مفارق. من هنا رأى هارتمان أن "صدق المعرفة" و"الوعى بصدق المعرفة" - أى معيار الصدق - أمران مستقلان من البداية^(١).

٨ - الوجود في ذاته الأنطولوجى وحد التوضع الثابت:

يميز هارتمان في نهاية عرضه لظاهرة المعرفة بين أربعة تصورات مختلفة للمعرفة.

- (أ) المعرفة من حيث هى علاقة بين الذات والمعرفة (العلاقة المكونة للمعرفة).
- (ب) المعرفة كتمثل أو صورة الموضوع (التركيب الذى تخلقه المعرفة).
- (ج) المعرفة كتوافق أى تطابق الصورة مع الموضوع (صدق المعرفة).
- (د) المعرفة بمعنى محاولة الصورة باستمرار أن تمثل المحتوى الكلى للموضوع (تقدم المعرفة).

من هذه الجوانب الأربعة، المعرفة بالمعنى الأخير هى فقط ما يتخطى ظاهرة المعرفة ويدخل في ميدان آخر وهو المجال الأنطولوجى. هنا فإن المعرفة تتجاوز نطاقها وتدخل الميدان الأنطولوجى.

الآن فقط يمكن للأنطولوجيا أن تحدد ما إذا كان الوجود في ذاته المعرفى له نفس قيمة الوجود في ذاته الأنطولوجى أم لا، ويظل دور الفينومينولوجيا قاصرا على توضيح الوقائع الموجودة في ظاهرة المعرفة والتى تتضمن في ذاتها تصور الوجود الواقعى في ذاته^(٢).

يتضح من كل من "الوعى بالمشكلة" أى الوعى بأن هناك "ما فوق الموضوعى"^(٣). وتقدم المعرفة أن مركز جذب العلاقة المكونة للمعرفة يقع خارجها،

(1) Ibid, Tome I, P, 101.

(2) Ibid, Tome I, P. 102.

(3) GdO, S. 154.

أى خارج الذات والموضوع المعروف objectum وداخل "ما فوق الموضوعى".
تقف خلف هذه العلاقة الأساسية للمعرفة علاقة أخرى أكثر عمقا ألا وهى العلاقة
الأنطولوجية بين الذات والموضوع فى كليته objiciendum والتي ليست العلاقة
المكونة للمعرفة سوى جزء بسيط منها يندرج تحتها^(١).

يقسم حد التوضع الشئ الموجود إلى قسمين غير متساويين ،قسم محدد هو
الموضوع وقسم لانهائى هو "ما فوق الموضوعى" ،هذه القسمة لا توجد إلا بالنسبة
للذات ،فوجود الشئ لا يتعدل أو يتغير بعملية تموضع حد منه فالتموضع والحدود
ليست سوى وجهات نظر معرفية داخل الشئ الموجود فى ذاته الذى لا يختلف
الأمر بالنسبة له سواء بين الموضوع المعروف أو ما فوق الموضوعى^(٢).

وإذا كان حد التوضع وفقا لتقدم المعرفة حدا متغيرا ،فان هناك حدا آخر
ثابتا ،فقدرة الذات على تحقيق التوضع لها حدودها. هذه الحدود هى قدرتها على
موضعة جزء من الموضوع ،فهناك حدود معرفية قابلة للتغير وحدود أخرى لا
تتغير ،الحدود الأولى هى حدود التوضع وهى الحدود التى تقسم الشئ الموجود
إلى قسم محدد معروف وقسم لانهائى هو "ما فوق الموضوعى". هذه الحدود حدود
متغيرة. هناك حدود أخرى هى الحدود الفاصلة بين الجزء الذى يمكن تحويله
لموضوع معرفة أو القابل للمعرفة والجزء غير القابل من حيث المبدأ لتحويله إلى
موضوع معرفة وهو "اللامعقول" ،هذه الحدود حدود ثابتة وهو ما سنراه بالتفصيل
فى الفصل الرابع عندما نتحدث عن اللامعقول النسبى واللامعقول الحقيقى.

(1) PMC, Tome I, P. 102.

(2) GdO, S. 156.

الفصل الثالث

معضلات المعرفة

كنا قد ذهبنا مع هارتمان إلى أن المرحلة الأولى السابقة على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل حل ممكن تنحصر في نقطتين هامتين :

الأولى: تحليل ووصف ظاهرة المعرفة باستخدام المنهج الفينومينولوجي وقد انتهينا من هذا في الفصل السابق.

الثانية: توضيح التناقضات والمعضلات Apories الموجودة في الظواهر باستخدام المنهج الاشكالي. هذه المعضلات لم تكن لتظهر لولا هذا الوصف القبلي لظاهرة المعرفة ، فهي معضلات طبيعية ناتجة عن طبيعة الظواهر أى كامن في جوهر ظاهرة المعرفة ذاتها أظهرها هذا التحليل القبلي للظواهر ، ولكنها وإن كانت كذلك فإنه ليس من الضروري أن تعبر عن تناقض في جوهر الشيء ذاته أى في جوهر الظاهرة وإن كان من الممكن أن تكون كذلك ، فإذا جاءت المعضلات معبرة عن تناقض في جوهر الأشياء ذاتها ، فإنها عندئذ تسمى معضلات ميتافيزيقية ، هنا باستخدام المنهج الاشكالي يمكننا لأول مرة التمييز بين العناصر الميتافيزيقية والعناصر غير الميتافيزيقية للظاهرة ، إذ لم يكن المنهج الفينومينولوجي سوى وصف محض للظواهر ، وعندما ينتهي المنهج الاشكالي من عمله ، أى عندما نفرغ من عرض وتحليل هذه المعضلات تكون مشكلة المعرفة قد تم تحديدها تحديدا دقيقا وتم وضعها في إطار دقيق ، وعندئذ فقط يمكن للنظرية - أى نظرية - أن تتحدث عن حلول ممكنة لمشكلة المعرفة. من هنا كان عرض المعضلات مثله مثل وصف الظاهرة مرحلة أولية ضرورية سابقة على كل نظرية^(١).

ولكن ما هي المعضلة؟ إن المعضلة تتمثل في قبول العقل للفكرة ونقيضها بحيث يصعب ترجيح إحداها على الأخرى؟ ما الذي يعنيه هارتمان بمعضلات المعرفة؟ يعنى هارتمان بمعضلة المعرفة "الفكرة Thesis ونقيضها Antithesis وكلاهما نتيجتان لازمتان عن ظواهر المعرفة السابق عرضها. هاتان النتيجتان وإن كانتا متعارضتين إلا أنهما متعادلتان في القوة بحيث لا يمكن أن تغلب إحداها الأخرى ولا يوجد ما يبرر تفضيل إحداها.

هذا المعنى " للمعضلة Aporie هو نفس التعريف الذي قدمه أرسطو لها حين ذهب إلى أن المعضلة أو الاشكال هو إيراد رأيين متعارضين لكل منهما عند العقل قيمته في الإجابة على المسألة المطروحة^(٢).

(1) PMC, Tome I, P.81,82,124

(٢) د. عبد المنعم الحفنى - للمعجم الفلسفى - الدار الشرقية - الطبعة الأولى - ١٩٩٠ ص ٢٤.

فإذا كان هارتمان يستخدم المنهج الاشكالي ، منهج عرض الفكرة ونقيضها لعرض معضلات المعرفة ، فان هذا المنهج يعود الى المذهب الشكى القديم^(١) الذى كان أول من صاغ هذه المعضلات. أراد الشكاك بسائر المعضلات التى صاغوها أن يصلوا إلى نتيجة محددة : يجب تعليق الحكم فيما يتعلق بمعرفة يقينية بالأشياء فى ذاتها ، لا يمكننا أن نقطع بإمكانية أو عدم إمكانية معرفة الأشياء فى ذاتها ، لا معرفة لنا سوى بالظواهر^(٢) . من هنا فإذا لم يكن الشكاك قد قنموا نفس صياغة هارتمان لهذه المعضلات ، فأننا من الممكن أن نجد الصياغة العامة للمعضلة الأساسية عند هارتمان بنفس معناها فى سلسلة المعضلات التى صاغوها بإتقان، كذلك توصل الشكاك قبل هارتمان إلى صياغة معضلة الإدراك الحسى ومعضلة معيار الصدق كما سنرى فى حينه.

يختلف هارتمان عن الشكاك فى أنه لم يستخدم هذا المنهج لينتهى به إلى نفس النتيجة التى انتهوا إليها حين عنوا "بالشك" التوقف عن إصدار الأحكام بشأن المباحث الفلسفية بسبب الوصول الى نتائج متضاربة ومتعادلة فى القوة فى نفس الوقت^(٣) . ولكنه يستخدمه إستخداما إيجابيا لينتهى به إلى تحديد مشكلة المعرفة ومن ثم لتبرير مشروعية الحديث عن حلول لها.

لم يكن هارتمان أول من استخدم هذا المنهج استخداما إيجابيا ، فقد أطلق القدماء على حجج زينون اسم معضلات. قدم زينون الإيلى أربع حجج ليبرهن بها على إمتناع الحركة وليؤكد موقف المدرسة الإيلى التى كان ممثلا لوجه نظرها النقدية من أن الوجود واحد ساكن غير متحرك وذلك فى مواجهة الفيشاغوريين الذين يقولون ان الموجودات مؤلفة من أعداد أى من وحدات منفصلة وبذلك يثبتون الكثرة إلى جانب الحركة^(٤) .

(*) ما يشير اليه الباحث هنا هى مذاهب الشكاك فى العصر الهيللنستى والذين يختلفون عن الشك السوفسطائى الذى انتهى الى انكار أى إمكانية للمعرفة وهو فى هذا يعد موقفا دجماطيقيا، أما الشكاك الذين نشير إليهم = فتمثلهم مدرسة الشك الأولى عند بيرون ثم شكاك الاكاديمية والشكاك الجدليون ثم التجريبيون راجع فى ذلك: محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٧ - ص ٢٩٣.

(١) المرجع السابق الصفحات من ٢٩٣ - ٣١٣.

(2) Saunders, Jason.ed. : "Greek & Roman Philosophy after Aristotle" The Free Press. New York, Collier Ltd. London, 2nd printing 1967, P. 153.

(٣) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول - دار الجامعات المصرية - الطبعة الخامسة - ١٩٧٣ ص ٧٨.

أما كانط فقد خطأ بفكرة التناقض خطوة جريئة في تاريخ الفلسفة فقد كان الاعتقاد السائد قبل كانط بأن المعرفة إذا إنزلت إلى التناقض عد ذلك دليلاً على انحراف عرضي يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتي في البرهان.... أما كانط فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعاً طبيعياً إلى الوقوع في التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهي ومن هنا فقد قدم كانط خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل ، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم للميتافيزيقية^(١) .

يسمى كانط هذه المعضلات "معضلات العقل الخالص" وهي تعنى عنده صراع بين حكمين Judgements أو فكرتين واضحتين ولكنهما متعارضتان بحيث لا يمكن تقديم برهان يبرر قبول إحداهما على الأخرى^(٢) .

أخذ هيجل على كانط أنه قد حصر هذه المعضلات في أربع معضلات مأخوذة من الكوزمولوجيا ، فإذا كان هيجل يمدح لكانط موقفه حين ذهب إلى أن ظهور الفكرة الكانطية التي تقول أن دخول التناقض إلى عالم العقل عن طريق مقولات الفهم أمر ضروري ويمثل خطوة من أكثر الخطوات أهمية في تقدم الفلسفة الحديثة إلا أنه يأخذ عليه أنه بقدر ما كانت أهمية هذا الموضوع - موضوع المتناقضات - بقدر ما كانت تفاهة الحل الذي ظهر . هذا الحل لم يكن يعتمد إلا على التعاطف مع أشياء العالم فليس العالم هو الذي يوصم بالتناقض الذي يشوه ماهيته وإنما هو العقل المفكر وحده . ومن هنا سرت بين الناس الفكرة التي يرددونها بأن العقل أو الفكر - وليس العالم - هو مستقر المتناقضات - كما أن فشل كانط في القيام بدراسة وافية للمتناقضات هو الذي جعله يحصرها في أربع متناقضات . رأى هيجل أن المتناقضات ليست مقصورة على هذه الأنواع الأربعة المأخوذة من الكوزمولوجيا بل تظهر في كافة الموضوعات أيا كان نوعها وفي جميع التصورات والأفكار ، وإدراك هذه الحقيقة ومعرفة الموضوعات من هذه الزوايا هو جانب حيوي من جوانب الفكر الفلسفي^(٣) . فالمعرفة الإنسانية عملية تطور تاريخية ، في كل مرحلة يظهر تناقض المعرفة الإنسانية والعالم من حيث إنها محدودان . هذه

(١) إمام عبد الفتاح إمام. المنهج الجدلي عند هيجل. دار المعارف. الطبعة الثانية. ١٩٨٥. ص ٨٣.

(2) Kant "Critique of Pure Reason" B. 488, P.393

(٣) إمام عبد الفتاح إمام. المنهج الجدلي عند هيجل. ص ٨٤.

المتناقضات يتم التغلب عليها في المرحلة التالية لتعود المتناقضات وتظهر مرة أخرى وهكذا إلى أن نصل إلى المرحلة الأخيرة مرحلة المطلق حيث لا تناقض وحيث المعرفة الحقيقية^(١).

وعلى كل ، فإن هارتمان يرى أن سائر الفلاسفة الدجماطيقيين كانوا على وعى بمعضلات المعرفة وإن لم يقدموا لها صياغات واضحة ، وليس أدل على هذا من محاولتهم عبر تاريخ الفلسفة تقديم حلول لمشكلات المعرفة ، هذه المحاولات دليل هارتمان على وعيهم - بطريقة أو بأخرى - بمعضلات المعرفة ، فمادة هذه المعضلات تظهر في جميع الحلول المقدمة لمشكلات المعرفة. يخلص هارتمان إلى النتيجة بأن تاريخ المعضلات هو ذاته تاريخ مشكلة المعرفة.

ويرى هارتمان أن وجود هذه المعضلات في تاريخ الفلسفة ليس في حاجة لدليل تجريبي للكشف عنها ، فكما أن تحليل ظاهرة المعرفة تحليل قبلي ، كذلك يمكن الكشف عن هذه المعضلات بطريقة قبلية. منهج هارتمان في ذلك هو أن نبحت فيما هو ضروري وأبدى وحتمى في مشكلات المعرفة عبر تاريخها أى فى أن ندرك ما هو قبلي فيها ، عندئذ تكون هذه العناصر المشتركة فى سائر مشكلات المعرفة هى ذاتها معضلات المعرفة.

يجمل هارتمان هذه المعضلات فى ست معضلات معرفية بالاضافة الى معضلة الوجود، تكون معا ما يسميه هارتمان "مشكلة المعرفة بالمعنى الدقيق". هذه المعضلات الست وفقا لهارتمان تعود إلى المعضلة الأولى أو هى ما يسميها هارتمان "بالمعضلة العامة" دون أن تكون مجرد أوجه مختلفة لها أو تعبيرات مختلفة عنها ولكن بمعنى إقتران ظهور هذه المعضلات وإختفائها بظهور وإختفاء المعضلة الأساسية دون أن يكون العكس صحيحا^(٢).

المعضلة الأولى :

المعضلة العامة للإدراك

كيف يمكن للذات أن تدرك الموضوع ؟ كيف يمكن أن تقوم علاقة معرفية بين الذات والموضوع ؟ .

هذا التساؤل - وفقا لهارتمان - يعبر عن معضلة كبرى ليس من السهل حلها، ما يخلق هذه المعضلة هو قيامها على مبدئين لا يمكن للتخلى عن أحدهما.

(1) Popkin, Richard "Skepticism" in "Encyclopedia of Philosophy" P. 458

(2) PMC, Tome I,P. 140, 141

المبدأ الأول:

ما تقرره ظاهرة المعرفة من أن لكل من الذات والموضوع وجوداً في ذاته مفارق للآخر ، أى أنهما ليسا مجرد ذات عارفة وموضوع معروف يتحدان مع العلاقة المكونة للمعرفة ، فالمعرفة حينما تتجه نحو موضوعها فإنها تنظر إليه كموضوع ذى وجود في ذاته مستقل عن معرفته وعن الذات العارفة ، استقلال الذات عن الموضوع استقلال مسبق يقرره وعينا الطبيعي بالموضوع ، من هنا لم تكن المعرفة مجرد تمثل أو فكرة ولكنها في أساسها علاقة بين ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل ، علاقة مفارقة لكل منهما.

المبدأ الثاني:

هو ما يعرف "بمبدأ الوعي" ومنطوقه أن الوعي بحكم طبيعته لا يمكنه أن يخرج عن ذاته ، فالوعي من حيث أنه فقط ما يملك القدرة على المعرفة لا يمكنه أن يعرف خارج ذاته ، فكل ما نعرفه بصورة مباشرة - أفكار أو تمثيلات - لابد أن يكون داخل الوعي^(*).

هذا المبدأ هو ما ارتكزت عليه الفلسفة المثالية - فى مجموعها - فى إنكار أى وجود مفارق للذات ، فإذا لم يكن من الممكن للوعي أن يدرك أى وجود خارج ذاته ، فلا يوجد ما يبرر القول بوجود مفارق خارج الذات.

تنشأ الصعوبة - وفقاً لهارتمان - من محاولة التوفيق بين هذين المبدأين، فإذا نظرنا إلى هذه الصعوبة من جانب الذات نجد أنه لكى تقوم علاقة المعرفة بين الذات والموضوع وفقاً لما تقرره ظاهرة المعرفة فلا بد أن تخرج الذات عن حدودها لكى تدرك واقعاً له وجود فى ذاته، وهو ما يتناقض مع ما يقرره "مبدأ الوعي" من أنه لا يمكنه الخروج عن ذاته ولا يدرك سوى محتوياته الخاصة. هناك إذن تناقض فى الوعي ، فهو من حيث أنه وعى يعرف يجب أن يخرج عن ذاته، ومن حيث أنه لا يدرك سوى محتوياته كوعى يعرف لا يمكنه أن يخرج عن ذاته، فوجود المعرفة على هذا النحو يتعارض مع وجود الوعي ، هذا التعارض حتمى لا يمكن حله إلا بأحد خيارين : إما أن يلغى "مبدأ الوعي" المعرفة أو أن تهدم ظاهرة المعرفة هذا المبدأ⁽¹⁾.

(*) عبر سيث "Andrew Seth" عن هذا المبدأ تعبيراً دقيقاً فى كتابه "الهيكلية والشخصية".

Hegelianism and Personality راجع فى ذلك

Passmore, John "A Hundred years of Philosophy" Penguin books, 1972 P.279

(1) PMC, Tome I, P. 106, 107.

فإذا نظرنا إليها من جانب الموضوع : نجد نفس التناقض قائما ، فالمعرفة تبدو على شكل تحديدات للموضوع داخل الذات وهو ما يحقق صورة الموضوع في الذات ، ولكن دخول الموضوع إلى ميدان الذات هو أيضا أمر مشكل مثله في ذلك مثل خروج الذات عن مجالها المحدد لها ، غزو الموضوع لميدان الذات هو أيضا أمر مشكل وفقا لظاهرة المعرفة . كيف يمكن إذن للموضوع أن يقدم صورته داخل الذات دون أن يكون في امكانه الدخول الى ميدان الذات أو أن يتحول هو ذاته الى صورته؟ الموضوع وفقا لظاهرة المعرفة يجب أن يظل في مواجهة الذات موضوعا مفارقا ، متميزا ، عن صورته داخل فعل المعرفة كوجود في ذاته.

التعارض إذن بين جوهر المعرفة وجوهر الموضوع تعارض حتمي مثله في ذلك مثل التعارض بين جوهر العرف وجوهر الذات ، فالموضوع هو فقط ما يمكن أن يكون محتوى، فكل معرفة هي معرفة بموضوع ، مرة أخرى لا يوجد أمامنا سوى أحد خيارين: إما أن يلغى علو الموضوع ظاهرة المعرفة - ولكن هذا العلو جزء لا يتجزأ من ظاهرة المعرفة ، أو أن تلغى ظاهرة المعرفة هذا العلو^(١) .

لم تظهر - بطبيعة الحال - هذه المعضلة لدى المثالية للترنسندنتالية ، إذ أن المعرفة وفقا لها - كما سبق وأوضحنا - ليست فهما أو إدراكا لموضوع مستقل ولكنها تركيب لموضوع ، أو بمعنى آخر الوجود من خلق الفكر وليس له وجود في ذاته ، فكل ما يوجد يوجد وجودا محايثا داخل الوعي^(٢) .

كما لم تظهر أيضا لدى هوسرل الذى حول الوجود في ذاته إلى وجود عقلى صرف أو وجود فئدى وذلك بمقتضى ما أسماه الرد الفينومينولوجى للترنسندنتالى^(٣) .

المعضلة الثانية:

معضلة الإدراك الحسى والمعطى (معضلة المعرفة البعدية):

تنشأ هذه المعضلة - وفقا لهارتمان - من محاولة التوفيق بين المعرفة البعدية - أو التجريبية - والقول بمفارقة الموضوع.

فالمعرفة التجريبية تذهب إلى أن هناك تطابقا بين الصورة التى يقدمها الإدراك الحسى والموضوع المدرك. تفترض المعرفة التجريبية إذن أن هذا الموضوع المدرك يوجد فى ذاته بصورة مستقلة عن صورته، فعملية الإدراك ذات دلالة

(1) Ibid, Tome I, P. 107.

(2) Bochenski, I "Europäische Philosophie der Gegenwart S. 105.

(3) Spiegelberg, Herbert "The Phenomenological Movement" Vol I, 1960 P. 135.

موضوعية تعبر عن الإقتناع بأن الصورة الناتجة عن الإدراك الحسى قد تم تحديدها بواسطة موضوع مفارق - صورة موضوع مستقل عن الذات.

ترتبط بالإدراك الحسى مشكلة "المعطى التجريبي" يفترض الوعى أن الموضوع المدرك هو شئ آخر بخلاف ما يدرك مباشرة منه.

من هنا تظهر المعضلة على النحو التالي:

كيف يمكن للذات أن تعرف الموضوع وهو ليس معطى بأى صورة ؟ ثم انه كيف يمكن أن يكون الموضوع "معطى" وهو طبقا للعلاقة المكونة للمعرفة يجب أن يظل مفارقا للذات .

يمكن التعبير عن هذه المعضلة على النحو التالي :

الفكرة : يجب أن يظل الموضوع مفارقا للذات ، (لا يمكن أن يكون معطى).

نقيض الفكرة : يمكن للموضوع أن يكون معطى للذات (ليس الموضوع مفارقا للذات ولا وجود له فى ذاته).

هنا نلاحظ - وفقا لهارتمان - أننا إذا قبلنا الفكرة ، فان هذا يؤدي بنا إلى الشك^(١)، ألم يؤد إقتناع "الشكاك" بأن سائر معطياتنا ظواهر وأننا لهذا لا يمكن أن نصل إلى معرفة يقينية بالأشياء فى ذاتها ومن ثم فقد انتهوا إلى تعليق الحكم بشأنها^(٢) .

أما إذا قبلنا نقيض الفكرة فسيؤدى هذا بنا إلى الشك فى حقيقة العالم الواقعى ويسقط بنا فى المثالية ؟ ثم إننا فى الحالتين سنفقد الخصائص الضرورية للمعرفة، فالمعرفة هى دائما معرفة بوجود فى ذاته مستقل عن الذات وعن فعل المعرفة ، ومن جانب آخر لا معرفة دون معطيات^(٣) .

ولو ألقينا بأنفسنا فى عباءة نظرية الفعل المعطى محاولين أن نجد تبريرا لوجود "المعطى" فإن الأمر لا يزداد وضوحا بل تطل المعضلة قائمة ، إذ لو جعلنا الفعل المعطى فعلا للموضوع ، لن نستطيع تفسير كيف أمكنه الوصول إلى ميدان الذات ، ولو جعلناه فعلا للذات فلن يبرر لنا اتصاله بتحديدات موضوع مفارق.

(1) PMC, Tome I, P. 108.

(٢) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - دار للمعرفة الجامعية -

١٩٨٧ ص ٢٩٦.

(3) Ibid, Tome I, P.108, 109.

من الممكن للموضوع المفارق أن يكون "معطى" بالمعنى الصحيح لكلمة "معطى"، إلا أن هذا لن يتم إلا إذا اعتبرنا تحديدات الموضوع المفارق هي تحديدات الوعي المحايث ومن ثم لن يصبح الموضوع المفارق سوى موضوع محايث وبذلك ننكر الجانب الميتافيزيقي لظاهرة المعرفة^(١).

المعضلة الثالثة:

معضلة المعرفة القبلية:

يرى هارتمان أن تفسير أفلاطون للمعرفة القبلية ووصفه لفعل هذه المعرفة هو مصدر معضلة المعرفة القبلية.

كان أفلاطون في محاوره فيدون في إطار البرهنة على خلود النفس قد قدم الحجة المشهورة (حجة التذكر) والقاتلة بأن معرفتنا بجواهر الأشياء أو بصدق شيء معين ليست معرفة آتية من الإدراك الحسى ولكنها "تذكر" لما كان موجودا من قبل في الوجود السابق للروح قبل حلولها في البدن فهي تذكر لما نسيته النفس بعد حلولها في البدن، فإذا كان هذا صحيحا فإن هذا يعنى أن النفس كان لها وجود سابق على حلولها في البدن ومن ثم فإنها ستبقى خالدة بعد فناء البدن.

برهن أفلاطون على أن المعرفة "تذكر" في محاولة مينون Meno بالقصة التى رواها بأن جعل عبدا جاهلا لم يتعلم الهندسة من قبل يصل بنفسه إلى مبادئ علم الهندسة بعد إجابته على عدة أسئلة موجهة إليه هذا يعنى أن المعرفة تم توليدها من المجيب نظرا لما حصل عليه من معارف في حياة سابقة، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد فلا بد أن تكون النفس قد إكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة. ولكن ما الذى عناء أفلاطون بالتذكر؟ يعنى أفلاطون بالتذكر:

(١) أن يذكرنا شيء بشئ آخر يعربنا إليه كأن نتذكر شخصا معيننا برويتنا لشخص ينتمى إليه

(٢) وأن يذكرنا شيء بشئ آخر شبيه له، فنحن نتحدث في الرياضيات مثلا عن "المساواة" كمعنى مجرد ولكن ما مصدر وجود هذه الفكرة في عقولنا؟ هل هو رؤية قطعتين متساويتين من الخشب أو من مادة أخرى؟ هنا يجب ملاحظة شيئين:

(1) Ibid, Tome I, P. 109.

أ - المساواة بمعناها المجرد شيء آخر غير قطعتي الخشب المتساويتين فنحن نرى قطعتي الخشب المتساويتين ولا نرى المساواة الرياضية.

ب - قطعنا الخشب المتساويتان ليستا متساويتين بالضبط مهما كانت دقة الأجهزة المستخدمة. لا يمكن إذن إدراك موضوعات الرياضة بالبصر أو اللمس ، ولكن الفكرة التي تتكون عنها تقترحها الرؤية أو اللمس. تكوين الأفكار الرياضية على هذا النحو هو بالضبط ما يعنيه أفلاطون بالتذكر ، ولكن أن يذكرنا شيء بشيء "رؤية قطعتي الخشب المتساويتين" بفكرة المساواة الرياضية ، فإن هذا التذكر يقتضى أن نكون على علم مسبق بها. هكذا كانت الحواس دائما منذ بداية حياتنا تلعب دور "المذكر" لأشياء ليست موضوعات لإدراك حسي مباشر. هذه الأشياء "قياسات مثالية" Ideal Standards "تعود معرفتنا بها إلى "قبل" إدراكنا الحسي لها. هذه المثل هي "صور" الأشياء الموجودة في عالمنا الحالي ولا ينطبق هذا على الموضوعات الرياضية فقط ولكن على سائر موضوعات المعرفة^(١).

يرى هارتمان أن أفلاطون حين جعل المعرفة بجواهر الأشياء لا تتم عن طريق الإدراك الحسي وإنما تتم عن طريق ارتداد النفس على ذاتها وهو ما عبر عنه أفلاطون "بالتذكر" هو إرتداد تصاحبه شهادة الحواس ، فالأشياء الحسية هي مجرد صور أو أشباح تذكرنا بمثلها الموجودة في العالم المثالي والحواس غير قادرة على إدراك الأشياء في جواهرها أو في صورتها المثالية ، فإدراك جواهر الأشياء يتم دون أن تكون الأشياء ذاتها معطيات للوعى أى يتم بحس داخلي للذات وهذا تناقض^(٢).

من هنا وجد هارتمان نفسه أمام المعضلة الآتية :

الفكرة : لا يمكن "للحس" أن يفسر المعرفة القبلية بالموضوعات الواقعية، نعم يمكن التحدث عن وعى مباشر أو حدس خالص للجواهر المثالية ، إلا أنه لا يمكن أن نفسر كيف يمكن أن يكون هناك حدس بموضوعات واقعية مفارقة ما دامت هذه الموضوعات ليست موضوعات محايثه. كل ما يقرره الوعى أنه يمكن إدراك الملامح الضرورية للموضوعات ذات الوجود الواقعي دون أن يهتم بما إذا كان هذا الوجود معطى كشئ موجود أو لا ، فالوعى مجرد توقع لتحديدات موجود واقعي ، أما أن يكون هذا المعطى ذا وجود واقعي أو لا فهذا خارج اهتمام الوعى. ينتج عن

^(١) Taylor, A.E. "Plato, The man and his work" Methuen & Co. Ltd. First Published 1962, reprinted 1978, P. 186, 187.

^(٢) PMC, Tome I, P.144,145

هذا: التناقض بين إدعاء الذات بإدراكها للملامح الضرورية لموضوع موجود وبين عدم اهتمامها بوجود الواقعي.

كما يتعارض هذا مع ضرورة أن يكون حدس موضوع موجود حدسا بعديا.

لا يفسر الحدس القبلي إذن المعرفة القبلية بالموضوعات القبلية الواقعية⁽¹⁾.

نقيض الفكرة : يبدو أن المعرفة القبلية بموضوع مفارق يجب أن تكون حدسا فالاختلاف بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية ليس هو ذاته الاختلاف بين الفكر والحدس ولا بين نشاط العقل والسلبية أو الإستقبال فإذا إحتكنا إلى الظواهر ، وتركنا جانبا الاختلاف بين الواقعية والمثالية. فائنا نجد أن كلا العنصرين "النشاط والسلبية" يميزان المعرفة التجريبية. هل هذا يعني أن كلا العنصرين يجب أيضا أن يميزا المعرفة القبلية ، بعبارة أخرى : هل هناك نشاط أو فاعلية بالمعرفة القبلية ؟

المعرفة القبلية مأخوذة في ذاتها تتصف بلاشك بإنها حدس خالص ، موضوعها ليس أقل وجود في ذاته من موضوع الحدس التجريبي. لا تخلق الذات موضوعها بطريقة فعالة ولكنها فقط تدركه ، فموضوعها موجود بطريقة مستقلة عن فعل إدراكه ، فالمعرفة القبلية يمكن تعريفها بأنها إستقبال داخلي أو منطقي تدرك الذات الموضوع داخلها الا انه مع ذلك ليس هو الذات ، فهو ذو واقعية مدركة بطريقة مثالية. ثم أنه لا وجود - من جهة أخرى - لنشاط أو فاعلية في المعرفة القبلية هناك فاعلية ونشاط فقط في المعرفة البعدية ، فعندما يتجه الوعي نحو الموضوعات أو نحو جوانب منها ، فإن اتجاه الوعي هذا هو فعل فعال نشط يتضح مع تقدم المعرفة في جانبها الديناميكي. ولكن هذه الفاعلية لا تلغى صفة الاستقبال Receptivite التي تميز المعرفة بوجه عام ، الا انها ليست صفة للمعرفة القبلية. هذا التلقى - السلبية - التي تميز المعرفة القبلية والبعدية لا تحدث دون نشاط معين من جانب الذات التي تتلقى والذي هو وجود الذات أمام موضوعها⁽²⁾.

فإذا كانت المعرفة القبلية بموضوعات مفارقة تبدو من ناحية أنه لا يمكن ردها إلى الحدس من حيث أن هذا يؤدي إلى تناقض ، ومن ناحية أخرى يجب أن تكون حدسا من حيث أنها مجرد وعي داخلي أو تلقى داخلي ، فإن هارتمان يقرر مطمئنا أن المعرفة القبلية ليست حدسا من حيث أن الوعي هو مجرد وعي داخلي محض بينما موضوع المعرفة موضوع مفارق وليس محايثا للذات. معضلة الحدس

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.110,111

⁽²⁾ Ibid, Tome I. P. 128, 129

توضح أن تصور الحدس لا يمكنه أن يحل مشكلة المعرفة القبلية بموضوعات مفارقة. يمكن أن تؤول هذه المعضلة فقط بأن نختار بين بديلين : إما أن نلغى صفة الوعي المباشر Apprehension وهي صفة الحدس أو أن نلغى مفارقة الموضوعات^(١)

المعضلة الرابعة :

معضلة معيار الصدق:

كنا قد إنتهينا في الفصل السابق إلى أن هارتمان يفرق بين "صدق المعرفة" و "الوعي بصدق المعرفة" فصدق المعرفة هو حدوث تطابق بين موضوع مفارق وصورته ، أما "الوعي بصدق المعرفة" فهو وعى الذات بهذا التطابق. يرى هارتمان أن صدق المعرفة صدق مطلق^(٢) فالمعرفة إما صادقة صدقا مطلقا أو كاذبة كذبا مطلقا. يعنى هارتمان بالصدق "المطلق" أن القول بأن محتوى المعرفة صحيح ليس سوى تعبير عن حالة الأشياء والتي لا يغير الشك أو اليقين فيها . فالقضية التي تعبر عن حالة الأشياء المعطاه تبقى صادقة حتى لو لم يقم أى شخص بصياغتها أو حتى بالتفكير فيها وسواء أكان هناك معرفة بها أو لا فقيمتها لازمانيه Supra-temporelle أبدية مطلقة^(٣) . فالصدق المفارق المطلق لا يعنى سوى أن هناك علاقة اتفاق بين تركيبات معرفية محايثه وموضوع واقعى موجود ، هذا الصدق لا صلة له بالصفة الزمانية أو اللازمانيه للموضوع ، فهو صدق يتأكد بالنسبة لكل الذوات وفى كل الاوقات^(٤)

ولكن اذا كان الصدق مطلقا ، فالوعي بالصدق ليس مطلقا فليس من الضروري أن يكون هناك وعى بالصدق أو الكذب. من هنا رأى هارتمان أن ظاهرة "صدق المعرفة" لا تشكل معضلة وإنما تكمن المعضلة فى الوعي بهذا الصدق المطلق للمعرفة ، لا وجود لوعى مطلق بالمعرفة يستبعد كل خطأ. من هنا رأى هارتمان أن معضلة الوعي بصدق المعرفة ترتد إلى معضلة معيار صدق المعرفة. هل هناك معيار لوعى الذات بالتطابق أو عدمه بين موضوع مفارق وصورة لهذا الموضوع؟ هل هناك معيار بصدق المعرفة؟^(٥).

(1) Ibid, Tome I. P. 145, 146

(2) Ibid, Tome I. P. 112

(3) Ibid, Tome II. P. 128

(4) Ibid, Tome II. P. 131

(5) Ibid, Tome I. P. 112, Tome II, P.136

رأى هارتمان أن الشكك القدماء قد صاغوا هذه المعضلة وإنتهوا من هذه الصياغة إلى أنه لا وجود لمثل هذا المعيار ، إذ أن هذا المعيار إما أنه موجود داخل الوعي أو خارج الوعي، إذا افترضنا أنه داخل الوعي فلن يكون بإمكانه توضيح الاتفاق بين موضوع مفارق وصورة منبثقة ، كل ما يمكن أن يبرهن عليه هو اتفاق تركيبات محايثه أى تماثلات بعضها مع بعض، إذن هو ليس داخل الوعي ولكنه إذا كان خارج الوعي ، أى مفارقاً للذات مثله فى ذلك مثل الموضوع ذاته فإنه عندئذ يجب على الوعي أن يبحث عن معيار آخر لمعرفة هذا المعيار المفارق، ومعيار ثالث لمعرفة المعيار الثانى وهكذا. ليس معيار الصدق إذن خارج الوعي. إذن لا وجود لمعيار صدق المعرفة^(*) .

يرى هارتمان أن معيار صدق المعرفة يجب أن يسمح بمقارنة صورة الموضوع بالموضوع ذاته ولكن مقارنة تمثل محايث بموضوع مفارق تكون علاقة مفارقة للذات. من هنا فإنه يعرض المعضلة على النحو التالى :

الفكرة: يجب على المعيار أن يكون تمثلاً كى يخدم كذات يقوم بعملية المقارنة بين الصورة والموضوع فى ذاته ، إلا أن الذات لا يمكنها - وفقاً لطبيعتها - إلا أن تقارن تمثل موضوع بشئ موجود داخل مجالها الخاص بها.

نقيض الفكرة: لا يمكن أن يكون "معيار الصدق" تمثلاً لأن مقارنة صورة موضوع بالموضوع فى ذاته لا يمكن أن تتم بواسطة تمثل موجود داخل الذات. معيار صدق المعرفة - وفقاً لنقيض الفكرة - إذن موجود فى ذاته وليس من أجل

(*) صياغة الشكك لمعضلة معيار الصدق هى صياغة هارتمان Tome I.P.112 . يرى الباحث أن الشكك القدماء فى رفضهم لوجود معيار لصدق المعرفة لم يبنوا هذا الرفض اعتماداً على أن هذا المعيار يجب أن يكون إما داخل الوعي أو خارجه ولكنهم أنكروا وجود المعيار لأسباب أخرى فلقد ذهب سكتوس Sectus إلى أن أى معيار نحكم بواسطته على صدق المعرفة بواقعية مفارقة يمكن الشك فيه اعتماداً على أن كل ما ليس موضوع ملاحظة حالية يمكن الشك فى معرفته. إذن هنا المعيار يمكن للشك فيه ومن ثم فهو فى حاجة إلى معيار ثان لتبريره ولكن هذا المعيار الثانى فى حاجة إلى معيار ثالث وهكذا، وحيث أنه يستحيل أن نستمر إلى مالا نهاية. إذن لا وجود لمثل هذا المعيار الذى تؤسس به صدق المعرفة بالواقع .

ملحوظة: سبب إختيارنا "سكتوس" دون غيره من الشكك القدماء أنه فى هجومه على كل ادعاءات الدجماتيقين بإمكان وجود معرفة صادقة بواقعية خارجية ، فإنه يلخص تقريباً كل حجج الشكك بمن فيهم الذين أتوا من بعده فى تاريخ المذهب للشكى كما أنه يعتبر - فى تاريخ

Saunders, Jason, L.ed "Greek & Roman Philosophy after Aristotle" The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London 2nd Printing 1967 (pp. 152-182).

- Popkin, Richard, "Skepticism" in Encyclopedia of Philosophy, P. 450

الذات العارفة فقط ولكنه - وفقاً للفكرة - موجود داخل الوعي. إذن فهو ليس معياراً لصدق مفارق.

رغم هذه النتيجة التي إنتهى إليها هارتمان فإنه يرى أنه لا يجب أن نخلص من هذا - كما ذهب الشكاك - إلى عدم وجود مثل هذا المعيار، إذ أن هذا سيدخلنا في صراع مع ظاهرة الوعي بصدق المعرفة، إذا أردنا أن ننتهي إلى نفس نهاية الشكاك فإنه يجب أن نعتبر إدعاء الذات - بأنها يمكنها أن تميز المعرفة الصادقة من المعرفة الخاطئة - وهما. ولكن هذا - من جانبه - يضر نتائجاً لا يمكن قبوله، فهو يلغى - من ناحية - أساس كل العلوم والذي هو البحث عن أساس متين لصدق مفارق.

من هنا رفض هارتمان حجة الشكاك وذهب إلى أن هذه المعضلة ذات دلالة أعمق وأكثر إيجابية مما اعتقد الشكاك.

يرى هارتمان أننا إذا أردنا أن نتحدث عن "معيار للوعي بصدق المعرفة" فإن هذا يضيف للعلاقة المكونة للمعرفة علاقة جديدة. فإذا كانت العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة هي وعى الذات بموضوع مفارق، فإن معيار الوعي هو معرفة بهذه المعرفة أو وعى بوعي الذات للموضوع. هذه المعرفة الجديدة يجب أن تكون مستقلة عن معرفة الموضوع وتضاف إليها كعنصر جديد.

يعرض هارتمان هذه المعضلة بطريقة أخرى يرى أنها أكثر إيجابية.

لنفترض أننا أمكننا البرهنة على العلاقة الأساسية للمعرفة - وعى الذات بموضوع مفارق - وعلى أن المعطى التجريبي والمعرفة القبلية كلاهما معقولان، أى أننا وجدنا حلولاً للمعضلات الثلاث الأولى، فإنه يمكن مع هذا أن يظل ادعاء الوعي بصدق المعرفة وهما، ذلك أنه إذا كان يجب على الذات بمقتضى العلاقة الأساسية للمعرفة أن تكون قادرة على معرفة الموضوع وتكوين صورة عنه؛ فإن الوعي بأن هذه المعرفة صادقة يجب أن يكون بالنسبة للذات لحظة ثانية داخل المعرفة بالموضوع ومستقل عن الوعي الأصلي وعن المعطى التجريبي والتوقعات القبلية. لا يمكن لمعيار يلعب هذا الدور أن يكون داخل أو خارج الذات ولكنه يجب أن يكون علاقة جديدة تشمل كلا من الذات والموضوع، وأن يكون وعياً ثانياً إلى جانب الوعي الأصلي ومفارقاً مثله. ورغم أن هذا التصور - تصور معيار صدق المعرفة - تصور إيجابي من وجهة نظر هارتمان، إلا أن التساؤل الذي ينشأ عنه هو: كيف يمكن أن تقوم علاقة بين الذات والموضوع مستقلة عن العلاقة الأولى⁽¹⁾؟

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.113,114

المعضلة الخامسة:

معضلة الوعي بالمشكلة:

رأينا في الفصل السابق كيف جعل هارتمان "حد التوضع" الحد الفاصل بين الموضوع المعروف وما فوق الموضوعي وأن هناك وعيا بعدم التطابق أى معرفة باللامعرفة.

يفصل هارتمان بين هذا الوعي "بعدم التطابق" وبين الوعي "بالصدق" الذى هو معرفة بالمعرفة: لاصلة بين هذا وذاك ، ذلك أنه من الممكن أن يكون لدينا صورة مطابقة للموضوع ولكنها ليست صحيحة ، وبالعكس من الممكن أن يكون لدينا صورة صحيحة ولكنها ليست متطابقة. فى الوعي بالصدق لدينا معرفة بمعرفة الموضوع داخل حدود التوضع ، ولكن الأمر فى الوعي بعدم التطابق هو كيف يمكن أن يكون لدينا معرفة باللامعرفة ، أى معرفة بعدم معرفة ما هو خارج حدود التوضع - ما فوق الموضوعي - فنحن لا نعرف ما هو غير مدرك ، ولكن كيف يمكن أن نعرف هذا. فالوعي بالصدق معرفة واعية تتحرك داخل حدود التوضع ، أما "معرفة اللامعرفة" فهي أيضا معرفة واعية ولكنها تتخطى هذه الحدود لتدخل فى "ما فوق الموضوعي" (1) .

من هنا كان لابد أن تظهر المعضلة التالية :

كيف يمكن إدراك ما يجب أن يبقى غير مدرك ، وكيف يمكن إدراكه من حيث أنه يبقى خارج حدود التوضع؟ كيف يمكن أن نموضع "ما فوق الموضوعي" دون أن يفقد طبيعته ، أى دون أن يتحول إلى موضوع؟.

الفكرة : نفترض المشكلة معرفة بما فوق الموضوعي ، أى تموضعه لأنها معرفة بما ليس موضوعا.

نقيض الفكرة: لا يمكن أن تكون المشكلة معرفة بما فوق الموضوعي ومن ثم لا يمكن أن تدل على تموضعه ، لأننا فى وضعنا للمشكلة على النحو الذى وضعناه ، نحن نعرف أننا لا نعرف ما لا يتحول إلى موضوع معرفة.

ما نطلبه إذن هو أن نموضع "ما فوق الموضوعي" داخل الذات ولكن دون أن يفقد طبيعته ، أى أن يظل "ما فوق موضوعي". هذا يعنى أن نعرف ما ليس معروفا على أن يظل هذا "غير المعروف" غير معروف ، ولكن هذا لن يكون سوى "توقع معرفة" وليس معرفة بالمعنى الصحيح.

(1) GdO, S.154, PMC, Tome I, P.114

هذا يعنى أن شيئاً جديداً أو عنصراً جديداً يجب أن يدخل فى الوعى بالمشكلة. هذا العنصر الجديد ليس موجوداً فى العلاقة المكونة للمعرفة أو فى الوعى بالصدق ولكنه يتخطى حدود التوضع. فمعيار الصدق ذاته لا يهتم سوى بما يوجد فى هذه الحدود. من هنا كان الوعى بالمشكلة يتضمن معضلة.

فلو افترضنا أن المعضلات السابقة أمكن حلها ، وأصبح لدينا تفسيراً معقولاً لوعى الذات بالموضوع ومشكلات المعطى ومشكلات القبلية المفارقة وأننا برهننا على إمكانية الوعى بالصدق وعلى وجود معيار للصدق ، فلن يمكننا مع هذا تفسير كيف يمكن للذات فى تخطيها لحدود التوضع أن تعرف "ما فوق الموضوعى" ، لن يمكننا أن نفسر كيف يمكن أن نعرف ما ليس معطى للوعى ، ما لم يتحول لموضوع ، فلكى يكون الوعى بالمشكلة ممكناً ، فإنه يجب أن توجد علاقة ثالثة بين الذات والموضوع الى جانب العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة والعلاقة الثانية التى يتضمنها معيار الصدق والتى تقوم على العلاقة الأولى الأساسية. هذه العلاقة الثالثة الجديدة يجب أن تكون علاقة أرحب وأوسع من سابقيتها من حيث أن أحد طرفيها هو "ما فوق الموضوعى" ، وستكون علاقة مفارقة ومستقلة ، فهى ليست علاقة بين الذات والموضوع المدرك بالعقل ولكنها علاقة بين الذات وما فوق الموضوعى ، علاقة تكمن فى محاولة تخطى العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة ولكن ألا يعنى هذا أن الوعى بالمشكلة سيكون تخطى للمعرفة الموجبة ؟ أى ليس معرفة موجبة ؟ ثم أن هناك جانباً آخر يعقد مشكلة المعرفة ، ذلك أن العلاقة بين الذات والموضوع أصبحت الآن ثلاث علاقات مختلفة مستقلة وتقوم على بعضها البعض ولكنها جميعاً علاقات مفارقة تتحقق بطرق مختلفة ، فالأمر لم يعد ينحصر فى كيفية معرفة كيف يمكن لعلاقة تسمى "ما فوق الموضوعى" أن تنشأ كما أن هناك سؤالاً آخر ينشأ ويعد جزءاً لا يتجزأ من معضلة الوعى بالمشكلة :

كيف يمكن للعلاقة الثالثة أن توجد داخل المجموع المكون للعلاقتين السابقتين ؟ وكيف يمكن للعلاقات الثلاثة أن تقوم كل منها على الأخرى بشكل إيجابى ⁽¹⁾ .

المعضلة السادسة:

معضلة تقدم المعرفة:

رأينا فى وصف ظاهرة المعرفة أن الذات فى وعيها بعدم التطبيق تتجه إلى تحقيق التطبيق وهو ما ينتج عنه تقدم المعرفة ، أى إتساع دائرة الجزء المعروف ومن ثم تتغير حدود التوضع شيئاً فشيئاً مع تقدم المعرفة.

⁽¹⁾ PMC, Tome I, PP.114,116

يخلق تقدم المعرفة معضلة جديدة يمكن حلها على النحو التالي :

كيف يمكن أن تخلق "معرفة اللامعرفة" معرفة إيجابية بشئ ما :

هذه المعضلة تختلف عن المعضلات السابقة عليها في أنها لا تتضمن تناقضا - فكرة ونقيض الفكرة - كل ما تقررره هو أن حدود التوضع تتغير مع ادراكنا المتقدم شيئا فشيئا لما فوق الموضوعى وأن صورة الموضوع تتعدل. لا شئ في هذا يحوى تناقضا. هذه المعضلة أبسط من المعضلات السابقة عليها ، فتقدم المعرفة ليس سوى نتيجة إيجابية لكل علاقة معرفية.

هذه الصفة الضرورية التى تظهر للمعرفة - صفة التقدم - تتضمن أكثر مما هو مجرد علاقة أساسية بين ذات وموضوع وأكثر مما هو وعى سلبى بعدم التطابق ، فلا العلاقة الأساسية للمعرفة ولا الوعى السلبى بعدم التطابق يمكنهما أن يفسران هذه الصفة الديناميكية للمعرفة ، فالوعى المتطور لا يعنى سوى أن شيئا ما لم يكن موضوع معرفة أصبح موضوع معرفة ومن ثم فإن ما فوق الموضوع يتلاشى شيئا فشيئا ، ولكن إذا كان "الموضوع الكلى Objiciendum" كوجود فى ذاته لا يمكن أن يتحول فى كليته إلى موضوع معرفة ، فإن هذا يعنى أن الجانب الديناميكي للمعرفة جانب يتعلق بالذات وليس بالموضوع ، بمعنى أنه إذا كان الموضوع فى كليته لا يتحول الى موضوع معرفة من حيث أنه ذو وجود فى ذاته ، فإن هذا يعنى أن تطور المعرفة ليس سوى إدعاء من قبل الذات بأنها تدرك الموضوع إدراكا متقدما ، ولكن كيف تحقق الذات هذا الإدراك المتطور ، هذا هو ما يتطلب تفسيرا ويخلق الصعوبة.

فلو افترضنا أن العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع أصبحت علاقة مقولة وأصبح لدينا تفسيرا لكيفية وعى الذات للموضوع وتحديد الموضوع للذات رغم أن كلا منهما مفارق للأخر ، وأن المعرفة التجريبية والقبلية كلاهما ممكن وأنا وبننا حلا لمعضلة معيار صدق المعرفة وأن الذات يمكنها - بطريقة سلبية - أن تعرف ما لم يتحول بعد الى موضوع معرفة، فإننا مع هذا نظل عاجزين عن تقديم تبرير لمعرفة إيجابية بما فوق الموضوعى ومن ثم تفسير تقدم المعرفة.

إن تفسير تقدم المعرفة يفترض علاقة معرفية رابعة بين ما ليس موضوع معرفة وإنما يتحول شيئا فشيئا إلى موضوع معرفة وبين الذات . هذه العلاقة أوسع من العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع ومن معيار صدق المعرفة الذى يشكل العلاقة المعرفية الثانية والعلاقة الثالثة التى هى الوعى بالمشكلة. هذه العلاقة

الرابعة يجب أن تكون أرقى من سابقتها إذ أنها تتطلب حلا لسائر المشكلات التي تمثلها المعضلات السابق عرضها كما تقوم بينها وبين العلاقات الثلاث الأولى روابط صلة ، فهذه العلاقة تقترب من العلاقة الأساسية الأولى وتوسع منها ، كما تنشأ بينها وبين العلاقة التي يفترضها معيار المعرفة صلة من حيث أنها تجعل صدق المعرفة قابلاً للتغير بإتساع محتوى المعرفة.

هكذا تتطوى معضلة تقدم المعرفة على سائر المعضلات السابقة عليها وتمثل في نفس الوقت معضلة جديدة. هنا تظهر مشكلة المعرفة في كليتها في قيام أربع علاقات بين الذات والموضوع مستقلة كل منها عن الأخرى وتعتمد كل منها على الأخرى في نفس الوقت. من هنا شكلت مجموعة العلاقات الأربعة معا مشكلة جديدة إلى جانب المشكلة التي تثيرها العلاقة الرابعة بصورة منفردة⁽¹⁾.

معضلة الوجود:

رأينا في تحليل هذه النقاط أن علاقة المعرفة ليست مجرد علاقة بين ذات عارفة وموضوع معروف ، يدل على ذلك حد الموضوعية واتساع مجال الجزء المعروف تدريجيا مع تقدم المعرفة ، ووعي الذات السلبى بأن هناك حدا في معرفتها بالموضوع في ذاته لا يمكنها تجاوزه . هذا يعنى أن مركز جذب العلاقة المكونة للمعرفة يوجد ما وراء العلاقة بين الذات والموضوع كموضوع معرفة ، يوجد داخل اللامعقول أو بدقة أكثر يوجد داخل "ما لا يمكن معرفته Transintelligible" ف وراء موضوع المعرفة يبرز الشئ الموجود ، و وراء علاقة المعرفة تبرز العلاقة الأنطولوجية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود فى ذاته مفارق للآخر.

ولكن مم تتكون العلاقة الأنطولوجية المختبئه وراء العلاقة المعرفية ، ما هى طبيعة هذا الشئ الموجود من حيث أنه مستقل عن كل وعى وإدراك : ما الذى نعنيه "بالشئ فى ذاته" وبأى معنى إيجابى نأخذ اللامعقول.

هنا تبرز معضلة "الوجود" - والتي تقف خلف معضلات المعرفة - فى هذه التساؤلات. يقتضى قبل تحديد طبيعة العلاقة المكونة للمعرفة أن نتأكد من الأساس الأنطولوجى الذى ترتكز عليه وأن نهتم إهتماما مسبقا بمعضلات الشئ فى ذاته و "اللامعقول".

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.117,118

ولكن كيف يمكن لصعوبات مشكلة المعرفة أن تتضح بناء على العلاقات، الأنطولوجية وهذه الأخيرة أكثر غموضا من الأولى ؟ فنحن لا نعرف جوهر "الشيء" في ذاته" و "اللامعقول" أو العلاقة الأنطولوجية مع الذات.

مع هذا يرى هارتمان أن تحليل مشكلة المعرفة هو ذاته ما يوضح لنا الجوانب الأنطولوجية ، فهذه الجوانب جوانب أساسية متضمنة في مشكلة المعرفة وتمثل الجانب الميتافيزيقي لمشكلة المعرفة.

يعترف هارتمان بأن هذا التصور يحمل تناقضا ولكنه تناقض - كما يقول - لا يمكن إنكاره ، فعلاقة المعرفة تجد أساسها في الأنطولوجيا ولكن من جهة أخرى لا يبرر هذا الجانب الأنطولوجي سوى المعرفة ذاتها. هذه حقيقة تبررها الوقائع ذاتها ولا يمكننا إنكار الجانب الأنطولوجي لمشكلة المعرفة إلا بانكار الوقائع ذاتها.

نقطة أخيرة يقرها هارتمان وهي أن المشكلة الأنطولوجية هي أساس كل معضلات المعرفة السابق عرضها ، فإذا أمكن حل هذه المعضلة ، فإن هذا يعنى حل سائر معضلات المعرفة ، لأن إمكانية الوعي بصفة عامة والوعي بالمعطى بالتجريبى ، وبالمعرفة القبلية ، وبمعيار صدق المعرفة ، والوعي بمشكلة المعرفة وتطورها تعتمد على جوهر الشيء الموجود والذات الموجودة في ذاتها وعلى العلاقة الأنطولوجية التي تربط بينهما. فالمشكلة الميتافيزيقية الرئيسية في مشكلة المعرفة هي في أساسها مسألة أنطولوجية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.119,121

الفصل الرابع

الأساس الأنطولوجي

لنظرية المعرفة

مقدمة

رأينا فى الفصل السابق كيف أن جميع معضلات المعرفة تتمركز داخل معضلة الوجود ما دام الموضوع ليس مجرد موضوع لذاته . ورأينا فى الفصل الثانى فى تحليل ظاهرة المعرفة كيف أن كل علاقة معرفية هى فى أساسها علاقة أنطولوجية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود فى ذاته ، وكيف أن المعرفة حين تتجه الى موضوعها فإنها تتجه الى موضوع مفارق موجود بصورة مستقلة عن معرفته . وإذا كنا قد رأينا أنه لا معرفة بدون ذات ، فإن الطريقة التى تتجه بها الذات نحو الموضوع هى نفس الطريقة التى تتجه بها المعرفة نحو الموضوع ، فالموضوع بالنسبة للمعرفة ليس نتاجا لها أو فعلا لها وإنما تقف أمامه وجها لوجه .

من هنا نجد أن العلاقة بين المعرفة والوجود علاقة وطيدة ، فإذا كان كل ما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة ، فالمعرفة هى ما نكشف لنا عن الوجود ، فالوجود من ناحية أخرى سابق بالضرورة عن المعرفة ، هو ما يقدم للمعرفة أساسها الأنطولوجى . هذا السبق سبق ضرورى ، فهو - وفقا لهارتمان - ليس نتيجة نظرية معينة ولكنه سبق يفرضه طبيعة الظواهر .

ولكن ما هى العلاقة التى تربط بين هذين المبحثين - مشكلة المعرفة و الانطولوجيا - والتي من شأنها أن تضع حدود كل منها ؟

يرى هارتمان أن تصور " الشئ فى ذاته " هو ما يعوق وضع حدود كل منهما⁽¹⁾ ولكنه من جهة أخرى هو ما يقدم لنظرية المعرفة أساسها الأنطولوجى⁽²⁾ ، كما أنه المطلب الأساسى لتكوين نظرية نقدية . فمن جهة يعترض هارتمان على التصور السلبي "لشئ فى ذاته " الذى قدمته المثالية الكانطية . ما يريده هارتمان هو تصور ايجابي "لشئ فى ذاته " .⁽³⁾ ومن وجهة أخرى لا يتبنى هارتمان الموقف المثالى للكانطية البعدية - رغم أنها تمثل اتجاها نقديا - إذ أنها لا تقسح مجالا للشئ فى ذاته ، ولا المثالية التى تضع الشئ فى ذاته داخل الذات وتحوله الى "أنا فى ذاته" مختبئا داخل الانا التجريبية⁽⁴⁾ .

(1) PMC Tome I P. 249

(2) Ibid. Tome I P. 249

(3) Ibid, Tome I P. 320

(4) Ibid, Tome I P. 250

ولكن كيف يمكن "الشئ في ذاته" كتصور إيجابى ان يقدم للمعرفة أساسها الانطولوجى؟ ألا يمكن عندئذ أن يفسر على أنه الواقعية الظاهرة أمامنا وعندئذ يتم التوحيد بينه وبين الظواهر؟ إعترف هارتمان بهذه الصعوبة ومن هنا فقد قدم الى جانب تصور الشئ في ذاته تصور "اللامعقول" وهما معا يقدمان للمعرفة جانبها الانطولوجى⁽¹⁾.

التصور النقدي للشئ في ذاته

لم تحدث أية فكرة - داخل نظرية المعرفة - خلافا مثل هذا الذى أحدثه تصور "الشئ في ذاته" ولم يحدث أن تناول أى مذهب نظرية المعرفة دون أن يناقش طبيعة هذا الشئ ذى الوجود المستقل فى ذاته عن المعرفة.

يبدو أن هارتمان كان يضع هذه الحقيقة التاريخية نصيب عينيه وهو يطلق حكمه التاريخى بإعلان رفضه لسائر التصورات الميتافيزيقية المثالية والواقعية على السواء - على إختلاف انساقها - التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة "الشئ في ذاته" وحبته فى ذلك أنه إذا كانت المثالية - من جانب - على إختلاف أشكالها - قد بحثت عن كل الطرق الممكنة لإلغاء هذا التصور² فإنها قد باءت بالفشل ، إذ أن مشكلة الشئ فى ذاته تعود لتفرض نفسها وتظهر بأشكال أخرى ، وإذا كانت النظريات الواقعية أرادت بكل قوتها ان تستبدل من هذا التصور على دلالة إيجابية إدراكا منها أن هذا التصور هو الدعامة الأساسية التى يمكن أن تؤكد موقفها الواقعى ، فهى أيضا قد جانبها الصواب إذ انها بمحاولتها تقديم معنى إيجابى "الشئ فى ذاته" قد دخلت فى سلسلة لا نهائية من المعضلات

ينتهى هارتمان من هذا النقد لسائر الاتجاهات السابقة عليه إلى أن "الشئ فى ذاته" يمثل احدى المشكلات الميتافيزيقية الحتمية غير القابلة للحل والتى لا يمكن معها لا أن نستبعدا ولا أن نردها الى صياغة بسيطة ولا أن نلغى دلالتها

⁽¹⁾ Ibid, Tome I P. 303

² كان هدف المثالية من رفض تصور "الوجود فى ذاته" الموجود على حقيقته فى الواقع هو دحض المذاهب المادية التى ترى فى المادة أساس الوجود، لذا قد رأت أنه إذا استطاعت أن تبرهن على عدم وجود "جوهر مادي" فإن هذا كاف لدحض هذه المذاهب، ولكى تبرهن على عدم وجود "جوهر مادي" وجدت وسيلتها الفعالة فى إنكار الواقعية المستقلة للمادة وإنكار أن خصائص اللون والشكل والصوت خصائص للموضوعات المادية الموجودة وجودا مستقلا وإثبات أن هذه الخصائص تعتمد فى وجودها على إدراكنا.

الميتافيزيقية. ان أبسط الحلول التي يجب أن نأخذها هو أن نعترف بعدم قدرتنا على حل هذه المشكلة⁽¹⁾.

يرى الباحث أن هارتمان في حكمه التاريخي هذا قد حالفه الصواب ، وكان محقا فيما ذهب إليه. فإذا بدأنا بالإتجاهات المثالية وناقشنا دعواها بإنها رغم محاولتها إلغاء تصور "الشئ في ذاته" فإن هذا التصور قد فرض نفسه عليها، فإننا نجد "ليننتر" الذي تكمن مثاليته في رفضه الإقرار بوجود واقعي حقيقي للمكان والزمان أو وجود واقعي مستقل للمادة المركبة بالضرورة⁽²⁾ يذهب الى أن العالم الذي ندركه والأجسام التي نميزها فيه لها إمتداد وشكل ومكان وحركة ، هذا العالم المادى عالم ظواهر وليس عالم حقائق. لم يستطع "ليننتر" مع هذا أن ينكر "الوجود الحقيقي". لقد أقر بوجوده ولكنه أنكر قدرتنا على إدراكه ، ذهب الى أن هذا العالم ينتج عن تجمع المونادات وأن هذه الوحدات التي يتركب منها لا إمتداد لها ولا شكل ولا مكان ولا زمان ملا حركة ومن ثم فهي أيضا لاتدرك⁽³⁾.

وإذا إنتقلنا إلى (باركلي) فإننا نجد مثاليته تكمن في مبداه المشهور "esse is percipi" الوجود هو ما يدرك "فلا وجود -طبقا لباركلي - سوى للأفكار الموجودة في عقل المدرك . ما يعنيه باركلي هنا "بالوجود" ليس هو عالم الظواهر ولكن الوجود في جوهره أى "الشئ في ذاته". هذا الجوهر هو ما ندركه ، ما لا يمكن إدراكه هو فقط المادة ، إذ أن ما تقدمه لنا الحواس أفكارا وليس مواد⁽⁴⁾.

لم يستطع "باركلي" إذن هو الآخر أن ينكر وجود "الشئ في ذاته". أما "كانط" فلم يستطع لا أن يبرهن ولا أن يرفض "الشئ في ذاته" من هنا فقد قدم تصورا يمكن وصفه بأنه تصور سلبي للشئ في ذاته. فحين رأى كانط أن المعرفة الإنسانية تتبع من مصدرين في العقل هما الحساسة والفهم وأن هاتين الملكتين تتعاونان معا في خلق المعرفة بفضل الصور القبلية للحساسة وهى العلاقات الزمانية المكانية لحدوسنا الحسية والمقولات القبلية للفهم وهى ما تجعل المعرفة ممكنة ، فإنما كان يعنى بالمعرفة الإنسانية ، المعرفة بعالم الخبرة بالواقع التجريبي ، هذا العالم هو فقط ما يمكن لنا أن نعرفه وهو فقط موضوع إدراكنا فهو ما يتفق وحدود قدراتنا العقلية. إلا انه لا يوجد ما يبرهن لنا أن عالم الخبرة هو فقط

⁽¹⁾ PMC, Tome I, P. 303

⁽²⁾ Acton, H.B "Idealism" in "Encyclopedia of philosophy" Vol. 4 P. 112

⁽³⁾ على عبد المعطى محمد (ليننتر) دار المعرفة الجامعية ص ٢٣٤.

⁽⁴⁾ Berkeley "Treatise concerning Principles of Human knowledge" PP. 73-75 edited by "Lewis White Beck. 18th Century Philosophy. Paul Edwards & Richard Popkin

ما يوجد. من هنا فقد قدم كانط المصطلح (noumena) ليعنى به الشئ فى ذاته فى مقابل الظواهر Phenomena ، ولكن ما هو هذا "الشئ فى ذاته" ؟ لا شك أنه ليس موضوع حدس حسى من حيث أنه لا تصدر لنا عنه إنطباعات حسية. هل هو إذن موضوع حدس عقلى ، لا وجود لدينا لملكة الحدس العقلى ولا يمكننا حتى تصور إمكانيةها ، إذن لا وجود لتصور "الشئ فى ذاته" بالمعنى الإيجابى. ولكن من جهة أخرى يبدو أن هذا التصور لا غنى عنه لأنه يرتبط بنظرية كانط فى الخبرة ، كان من الممكن الاستغناء عن التمييز بين الظواهر والأشياء فى ذاتها ومن ثم الاستغناء عن تصور الشئ فى ذاته لو تصور كانط الذات الإنسانية ذاتا خلاقة بالمعنى الكامل للكلمة أى تمارس كل عملية المعرفة ولكنه لم يتصورها على هذا النحو ، لقد جعلها كانط تسهم فقط بالعناصر الصورية للخبرة، من هنا لا يمكننا رفض هذا التمييز ولا رفض تصور الشئ فى ذاته . لا يمكننا إذن إنكار وجود الأشياء فى ذاتها ، ولكن ما دامت المقولات لا تنطبق الا على ما هو ذو واقعية ظاهرة أى أنها لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها ولا تقدم لنا معرفة عنها لم يجد كانط بد سوى من الإقرار بأن "الشئ فى ذاته" تصور سلبى وليس إيجابيا⁽¹⁾.

ومن بعد كانط تطورت "المثالية الترنسندنتالية" الى مثالية مطلقة حمل لواءها الفلاسفة "فشتة وشلنج وهيجل" ممثلين للحركة التى عرفت بمثالية ما بعد كانط Post Kantian idealism . لقد أرادوا أن يخلوا التناقضات التى وقع فيها كانط بإزاء تصور "الشئ فى ذاته" ، ففشتة يذهب الى أن "الأنا" أو "الإرادة" ليست شيئا ضمن أشياء وليست رابطا لسلسلة عليه ولكنها "تشاط حر يحدد ذاته بذاته" فهى فقط ما يشكل الواقعية بصدق وكل ما عداها ذو وجود سلبى ، فهى مبدأ الحياة والعقل والمعرفة والسلوك وعالم الخبرة ، وإذا كانت هى كل ما يوجد فلا وجود لشئ خارجها ، لا وجود "شئ فى ذاته" بمعنى موضوع مستقل خارج العقل⁽²⁾ .

ولكن كيف يمكن تفسير العالم الواقعى ، برفض فشتة لتصور "الأشياء فى ذاتها" يصبح هذا العالم ليس سوى خبرات أو ظواهر . يرى فشتة مع هذا أن هذا العالم عالم موضوعى ، بل أنه ميدان الصديق الوحيد. هذا العالم من إنتاج الأنا وليس معلولا للأشياء فى ذاتها ، فالشئ فى ذاته فكرة خرافية من إختراع الفلسفة

(1) Copleston, F. "A History of Philosophy. Kant" Vol. 6. Image books, Garden City, New York. 1960 PP. 61-64.

(2) Thilly, Frank & Wood, Ledger "A History of Philosophy" Holt, Rinehart and Winston 1966 P. 453.

الكاذبة ، لا يعرف الفهم المشترك عنها شيئا. كان من الممكن لعالم الظواهر أن يكون وهما لو كان هناك أشياء في ذاتها ذو وجود مستقل عنها ، ولكن كان العالم - عالم الظواهر - الذى ندركه عالم واقعى يجب أن نقبله ونحاول فهمه كما هو ، لا يمكننا أن نتجاوز الوعى بعقلنا النظرى ، فكل ما نعرفه هو أن الأنا تحدد نفسها وتعرف حدودها بواسطة اللاأنا- أى كل ما عداها ولكن لم تفعل الأنا هذا ؟ هذا ما لا يمكن تفسيره نظريا. ولكن يمكن حل هذه المشكلة عمليا ، وهى أننا ندرک هذا العالم ، فما ندرکه ذو وجود واقعى، واقعيته موجوده لنا نحقق فيها مثلنا الأخلاقية، فالعالم وسيلة تحقيق أغراض أخلاقية، يتساوى عندئذ أن يكون عالما واقعيًا أو عالما ظاهريًا. فالأنا وجود ذو فعالية ذاتية فى حاجة الى عالم يقف منها موقف الضد تمارس فيه حريتها وتشعر فيه بوعيها بذاتها ، عالم محدد ذو نظام تحكمه قوانين يمكن بناء عليها أن تحقق الذات أغراضها⁽¹⁾.

ولكن هل استطاع فشتة بذلك أن يحل مشكلة "الشئ فى ذاته" ؟ تظل الحقيقة بأن العالم الواقعى ليس سوى عالم ظواهر وأن الشئ فى ذاته الذى أنكره فشتة قد تحول لديه إلى "أنا فى ذاته" مختبئا وراء الأنا التجريبية.

وإذا كان كائنا قد أبرز التناقضات الناتجة عن الإستخدام الخاص للعقل الخالص ، ومن جهة أخرى أبرز عمليات ملكة الفهم ، منتهايا فى النهاية الى الإعتراف بأن مقولات الفهم لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها ، فإن "هيجل" على العكس حاول أن يبرز التناقضات الموجودة فى ملكة الفهم والتي لن يحلها سوى استخدام العقل الخالص ، فالعقل الخالص هو ما يقدم نقيض الفكرة التى من شأنها إزالة التناقضات ، ولكن هذا النقيض قد يجد نفسه فى مواجهة فكرة أخرى يجب البحث عما يركبها معا وهكذا الى أن ينتهى الى فكرة المطلق.

هكذا إستعاد هيجل فكرة المطلق وغير المشروط Unconditional وقبلها وهى الفكرة التى رفضها كائنا ورأى أن الشئ فى ذاته هو الفكر أو أن الفكر هو الشئ فى ذاته⁽²⁾.

فإذا إنتقلنا الى الإتجاهات الواقعية وناقشنا دعوى هارتمان بأنها فى محاولتها تقديم معنى إيجابى للشئ فى ذاته قد دخلت فى سلسلة لانهائية من المعضلات ، فإننا

⁽¹⁾ Ibid , P. 457, 458

⁽²⁾ Gardiner, Patrick "Nineteenth Century Philosophy" The Free Press, Macmillan 1969 P.67.

هنا أيضا يمكن أن نجد ما يؤيد قول هارتمان رغم أنه لم يقدم أمثلة من المعضلات ولم يذكر على وجه التحديد أى هذه الإتجاهات بالتحديد يقصد.

يتفق الفلاسفة الواقعيون جميعا على أننا ندرك الأشياء الخارجية فى ذاتها وأنها لا تعتمد فى وجودها على إدراكنا لها بل إنها توجد وجودا مستقلا⁽¹⁾. يبدو أن هذا هو ما عناه هارتمان بتقديم الإتجاهات الواقعية لمعنى ايجابى للشئ فى ذاته ولكنهم فى إقرارهم بوجود الأشياء وجودا حقيقيا قد اختلفوا فى طريقة إدراكنا لها ومن هنا فقد إنقسمت الواقعية الى واقعية مباشرة ترى أننا ندرك الأشياء إدراكا مباشرا ، وواقعية غير مباشرة ترى أن إدراكنا يتم عن طريق المعطيات الحسية. لم يسلم كلا الإتجاهين فى تفسيره للإدراك من صعوبات وقفت أمامه لم يستطع أن يقدم لها حولا مرضية. يبدو أن هذه الصعوبات هى ما عناه هارتمان بالمعضلات التى واجهت الإتجاهات الواقعية.

فالواقعية المباشرة - ممثلة فى الواقعية الساذجة والواقعية الجديدة وواقعية المنظور Perspective Realism لم تستطع فى تفسيرها للإدراك أن تبرر الخدع والأوهام والهوسات التى نعانيتها ونختبرها كل يوم ، أو أن تفسر ضرورة العمليات العلية فى الإدراك وهو ما أقره العلماء⁽²⁾ ، وهما السببان الذى من أجلهما قامت الواقعية غير المباشرة - ممثلة فى شكلها التقليدى - النظرية العلية أو الواقعية التمثيلية representative ثم الواقعية النقدية.

وإذا كانت الواقعية التمثيلية قد اعتقدت بأنها قد إستطاعت تبرير الأوهام والأحلام ونسبية الإدراك بقولها أن ما ندركه مباشرة هى المعطيات الحسية⁽³⁾ فكيف يمكن الإستدلال على وجود الأشياء فى ذاتها ، بل ما السبيل على وجه الإطلاق لمعرفة أن هناك أشياء فى ذاتها.

من هنا فقد حاولت الواقعية النقدية أن تقف وسطا بين إدعاء الواقعية الساذجة بأننا ندرك الأشياء فى ذاتها إدراكا مباشرا وبين أن ما نعيه مباشرة فى الإدراك هو معطى أو محتوى عقلى تم حدسه ولكننا ننسبه الى الشئ فى ذاته أى نتعامل معه كما لو كان هو ذاته الشئ الذى يمثله⁽⁴⁾.

(1) Wright, Crispin "Realism. Meaning and Truth". BasilBlackwell. Oxford 1987 P.1

(2) Price "Perception" Methum & Co. Ltd. London 1932 P. 28

(3) Ibid, P. 67.

(4) Passmore. J. "Ahundred Years of Philosophy" Gerald Duckworth & Co. Ltd. London 1966 P. 283.

التصور الإيجابي للشئ في ذاته :

يبقى الآن التساؤل : إذا كان هارتمان قد إنتقد سائر الإتجاهات المتأفريقية في تناولها لتصور "الشئ في ذاته" منكرًا على المثالية محاولة رفض هذا التصور، إذ أنه يعود ويفرض نفسه بأشكال أخرى، ومتهما الإتجاهات الواقعية التي حاولت تقديم تصورات إيجابية للشئ في ذاته بأنها قد دخلت في سلسلة لانتهائية من المعضلات، فهل إستطاع هو أن يقدم تصورا إيجابيا بإمكانه أن يسد كل الثغرات التي رآها في الإتجاهات التي سبقتها؟

هذا ما سنحاول تجزيره الآن :

يرى هارتمان أن تصور "الشئ في ذاته" يفرض نفسه بنفسه وأنه ليس في حاجة للتدليل عليه وأن صعوبات التدليل عليه صعوبات معرفية وليست صعوبات أنطولوجية، بمعنى أننا لو وضعناها في ميدان الأنطولوجيا لإختفت على الفور. إن قبول وجهة النظر هذه هو ما يمكننا من تكرين تصور إيجابي للشئ في ذاته. ومع هذا يرى هارتمان أن هناك أربعة دلائل أو شواهد تدلل عليه.

أ - يفترض الوعي التلقائي وجود الشئ في ذاته :

كان هارتمان في تحليله لظاهرة المعرفة قد ذهب إلى أن لدينا في وعينا التلقائي بموضوع المعرفة الإحساس بأن هذا الموضوع ليس مجرد موضوع لذات. هذا الإحساس -لدى هارتمان- يشكل جانبا جوهريا من ظاهرة المعرفة لا يمكن إنكاره، إذ أن في إنكاره إنكار للوعي التلقائي الذي يشكل واقعة هامة في ظاهرة المعرفة، وهو ما فعله المثاليون حين رفضوا هذا "الوعي" وذهبوا إلى أن الذات لا يمكنها أن تخرج عن ذاتها ولا تعرف إلا محتوياتها الخاصة وفي هذا رفض لا واع لموقف الوعي التلقائي.

ولكن إذا كان هارتمان يرى أنه لا نقاش حول أن "مبدأ الوعي" يشكل جزءا من ظاهرة المعرفة، إلا أنه يرى مع هذا أنه يتضمن معضلة إذ أنه من جانب لا يقرر وجودا للموضوع في ذاته، ومن جانب آخر يفترض هذا الوجود في ذاته للموضوع، ليس هذا فقط بل إن هاتين الدالتين تتطابقان على الذات أيضا.

فالوعي من جانب لا يؤكد على الوجود في ذاته للموضوع ما دام ما يقدمه لنا وما ندرکه من الموضوع ليست سوى تماثلات هذا الموضوع وما ندرکه من الذات ليست سوى تماثلاتها، ولكن من جانب آخر يفترض الوعي هذا الوجود في ذاته

للذات والموضوع ذلك أننا إذا رفضنا-نتيجة القول بأن ما ندركه من الذات والموضوع ليس سوى تماثلاتها- القول بأن الوعي يؤكد على الوجود في ذاته للموضوع، فإن هذا يحمل معه رفضنا أن الوعي يقرر وجودا في ذاته للذات من حيث أن الوعي بالذات ليس وعيا مباشرا وإنما هو إنعكاس على الذات، كما أن محاولة حل هذه المعضلة برفض الوجود في ذاته للذات سينطبق على الوجود في ذاته للموضوع، عندئذ لن تصبح الذات والموضوع معا سوى تماثلات لواقعية ثالثة يمثل البرهنة على وجودها برهنة على وجود في ذاته مصطنع، فإنكارنا للوجود في ذاته هو إلقاء بأنفسنا في الوهم، إذ أن التماثلات التي ندركها لا بد أنها تماثلات لوجود هو وجود في ذاته وإلا فما الذي تمثله هذه التماثلات؟ يفترض الوعي التلقائي إذن الوجود في ذاته⁽¹⁾.

ب- يتضمن تصورا "الظاهرة" و "موضوع المعرفة" بالضرورة الشيء في ذاته :

إنتهينا مع هارتمان إلى أن الواقعية لا تنحصر في هذا الذي ندركه مباشرة ويقدمه لنا الوعي التلقائي. إذن فيم تنحصر الواقعية؟ تنحصر فيما هو خارج الوعي، وهذا هو ما يجعل الشيء في ذاته كموجود في ذاته مستقل عن المعرفة ممكنا.

يضيف هارتمان إلى هذا أن تصور "الظاهرة" وتصور "موضوع المعرفة" يساعدنا على صياغة تصور إيجابي للشيء في ذاته.

بادئ ذي بدء يرفض هارتمان ثنائية "الظواهر" و "الأشياء في ذاتها" بالمعنى الذي استخدمه كانط، أي "الأشياء كما تبدو" و "الأشياء على حقيقتها"، وبالمعنى الذي أراد به فلاسفة المعطيات الحسية "بالظواهر" وسيطا يدلنا على الأشياء في ذاتها. لا وجود لدى هارتمان للظواهر بهذا المعنى. يستخدم هارتمان الظواهر بمعنى آخر. "الظاهرة" *Erscheinung* -وفقا لهارتمان- هي التركيب الموضوعي داخل الوعي أو صور الموضوع التي أحدثها فعل المعرفة داخل الذات. هذه الصورة ليست ذاتية ولكنها موضوعية من حيث أنها تمثل الموضوع. على هذا النحو فقط تدلنا الظواهر على وجود الأشياء من حيث أنها صورة الموضوعات لا بمعنى أنها ما يبدو لنا من الأشياء⁽²⁾.

(1) PMC, Tome I, P. 305,306, GdO, S. 15,16.

(2) PMC, Tome I, P. 310.

"الشئ في ذاته" هو الوجود الواقعي المفارق الذي يتمتع بديمومه في الوجود. هو موضوع المعرفة في كليته Objiciendum الذي نتجه إليه المعرفة دائما، فالوعى في إتجاهه نحو الموضوع إنما يتجه إليه داخل إمتداده الممكن، فإذا كان هذا الموضوع ليس هو الموضوع الذي يتطابق مع الخبرة التي لدينا عنه لكنه يتخطى حدود أو ميدان التوضع الممكنة من حيث انه ينقسم بالنسبة للمعرفة إلى موضوع معرفة Objectum - الجزء الذي تحول إلى موضوع معرفة بالفعل، و "ما فوق الموضوعى" أى الجزء غير المعروف، فإنه، بهذا المعنى هو الشئ في ذاته في واقعيته الكاملة⁽¹⁾.

ولكن كيف يظهر هذا الموضوع الكلى؟ يرى هارتمان أنه لا يظهر من خلال وسيط ولكنه يظهر بذاته، ولكنه عندما يظهر فإنه لا يظهر في واقعيته الكاملة ولكنه يظهر ظهورا جزئيا، "فالمظهر" Schein هو ذاته الجزء الذى يظهر من الشئ في ذاته، لا يتطابق الشئ في ذاته والذى يظهر بذاته مع مظهره، تماما مثلما أن الموضوع لا يتطابق مع وظيفته كمجرد موضوع بذاته، فهو فى ظهوره يظهر بذاته ولكن فى إدراكه نحن ندركه من خلال صورته.

هكذا جعل هارتمان "الشئ في ذاته" يمكن إدراكه ولا يمكن إدراكه لقد أراد بهذه الطريقة أن يتغلب على الصعوبات التى واجهت كائنا من ناحية، وفلاسفة المعطيات الحسية من جهة أخرى بإفتراض وسيط بين المدرك والشئ في ذاته⁽²⁾.

ج- تصور الشئ في ذاته السلبى لكائنا noumena هو الشئ في ذاته الإيجابى:

يرى هارتمان أنه يجب النظر إلى مبدأ كائنا فى قوله بأن المقولات لا يمكنها أن تنطبق على الشئ فى ذاته بحرص بالغ. هذا المبدأ وفقا لتصور هارتمان للوجود لا يمكن قبوله. كان من الممكن قبله لو أن الأشياء فى ذاتها تمثل واقعية منفصلة تماما لها وجود مختلف عن موضوعات الخبرة الممكنة، ولكن إذا كنا قد رأينا أن الشئ فى ذاته ليس سوى الموضوع فى كليته، أى القدر الذى يمكن معرفته والقدر الذى يتخطى حدود إمكانية معرفته، لايفصل هذا عن ذلك ولم يكن هناك ما يمنع - وفقا لهارتمان- أن تنطبق المقولات على موضوعات الوجود فى كليتها -حدود

⁽¹⁾ Ibid, P. 310

⁽²⁾ Ibid, P. 311

الخبرة الممكنة والحدود التي تتجاوز الخبرة الممكنة- فالمقولات التي تنطبق على حدود الخبرة تنطبق بالمثل على ما يتخطى هذه الحدود ذلك أن الوجود متجانس، لا يختلف القدر الذي يمكن معرفته في طبيعته على القدر الذي لا يمكن معرفته. فإذا كانت المقولات على هذا النحو تنطبق ليس فقط على حدود الخبرة الممكنة وإنما أيضا على ما يتجاوز كل حدود الخبرة الممكنة، لم يعد "الشئ في ذاته" تصورا سلبيا وإنما تصور إيجابي للشئ في ذاته وجود بالمعنى الإيجابي للوجود^(١).

د- لا يوجد مبرر لقبول الشئ في ذاته المثالي إذا لم يكن هناك وجود في ذاته واقعي:

يستدل هارتمان على "الوجود في ذاته" الواقعي من "الوجود في ذاته" المثالي. وفقا لهارتمان، ليس الوجود المثالي فكرا ولكنه ذو وجود في ذاته، وجود مثالي في ذاته. سنتحدث عن هذا بالتفصيل في الفصل السابع الخاص بالوجود المثالي في ذاته ولكن لا بأس من إشارة سريعة الآن -

الوجود المثالي وفقا لهارتمان - وجود انطولوجي في ذاته يمثل المنطق و الرياضيات و القيم و الجواهر أشكاله. هذا الميدان ميدان مستقل عن المعرفة، فهو ذو واقعية في ذاته . ليس المنطق محض تصورات أو أحكام و لا يمكن اعطاء القوانين المنطقية تفسيرات ذاتية و لكن المنطق و قوانينه ذات واقعية أنطولوجية منطقية تستقل في صلتها بالوعي و بوظيفة المعرفة. وبالمثل موضوعات الرياضة موضوعات مستقلة عن معرفتنا بها ، لا يكمن وجودها في معرفتها. من أجل هذا رفض هارتمان "التجريبية الرياضية" التي ترى في الرياضيات تجريدا للأشياء والحدسية الرياضية التي لا ترى في موضوعات الرياضة سوى موضوعات قصدية محايثة للوعي. كذلك "القيم" ذات وجود مثالي مستقل يراها هارتمان ثابتة لا تتغير ، فالشجاعة والعدل قيم لا تتغير، ما يتغير هو فقط الوعي بها والحكم على مدى صحتها وفقا لظروف تاريخية مختلفة، أما "الجواهر" فإن كانت مثلها مثل سائر موضوعات الوجود المثالي ذات وجود في ذاته، إلا أنها لا تظهر بنفس الصورة المستقلة التي تظهر بها موضوعات الرياضة والمنطق والقيم، فهي للتركيبات المثالية المتصلة بالواقع^(٢) .

(1) Ibid, P. 312,313.

(2) PMC, Tome I, PP. 64-70, PP. 314-315, Tome II, P. 198 P. 245, GdO S. 289

يستدل هارتمان من هذا الوجود المثالى فى ذاته على الوجود الواقعى فى ذاته ، فيقول :

"إذا كنا نؤكد على الوجود فى ذاته المثالى فلماذا لا يمكننا أيضا أن نؤكد على الوجود فى ذاته الواقعى؟.

ويقول فى موضع آخر :

"إذا رفضنا الشئ فى ذاته الواقعى ، فإنه يجب أيضا أن نرفض إستقلالية الميدان المثالى"^(١).

هكذا يربط هارتمان بين الوجود فى ذاته المثالى والوجود فى ذاته الواقعى ويرى أنه لا يمكن التأكيد على الأول دون التأكيد على الثانى وأن كلا منهما مفارق للوعى ، الا أن لكل منهما واقعية ذات شكل يختلف عن الآخر ولا يمكن معرفتها بنفس الطريقة .

ينتهى هارتمان الى أنه مهما كانت الصعوبات التى واجهت تصور الشئ فى ذاته وأحدثت شكاً فى وجوده ، الا أن هذا التصور ذو أسس صلبة ويفرض نفسه بنفسه. أن قبول "الشئ فى ذاته" هو بالضرورة الإعتراف بأن لمشكلة المعرفة طابعاً أنطولوجياً. هذا الطابع الأنطولوجى للشئ فى ذاته وإستقلالية المجال الأنطولوجى هما ما يجب وضعهما من البداية كى نستطيع أن نكون أسس أنطولوجيا المعرفة ونقدم لها وسائل تطويرها^(٢) .

(1) PMC , Tome I, P. 314

(2) PMC, Tome I, P. 315

اللامعقول

الأساس الأنطولوجي الثاني لنظرية المعرفة

كنا قد أوضحنا في مقدمة هذا الفصل أن هارتمان لا يكتفى بتصور "الشئ في ذاته" أساسا أنطولوجيا لنظرية المعرفة ، إذ أن ذلك على حد تعبيره لا يلغى إمكانية الشك وتعليق الحكم. يرى هارتمان أننا إذا أضفنا إلى تصور "الشئ في ذاته" تصور "اللامعقول" واستطعنا البرهنة على وجوده، فإننا بذلك سنضع حدودا واضحة للمعرفة، ومن جانب آخر سندعم تصور "الشئ في ذاته" وسنقدم برهاننا على "الوجود في ذاته" للموضوعات^(١).

معنى اللامعقول :

يبدو أننا لكي نفهم ما يعنيه هارتمان "باللامعقول" يجب أن نفهم أولا تصوره للمعقولة rationalität . يرى هارتمان أنه لا يمكن إدراك موضوع معين إدراكا صحيحا إلا متى كان موضوعا مدركا بالعقل البشري^(٢) فالعقل البشري مقياس الإدراك وسيلة المعرفة ، حدوده هي حدود المعرفة ولا يمكن للمعرفة أن تتجاوزها^(٣) فموضوع المعرفة موضوع معقول rational متى كان موضوع إدراك عقلى بشرط أن يكون ذا تركيب منطقي ، أي أساس منطقي يضمن وجوده ، بمعنى ألا يكون ذا وجود عرضي.

من هنا رأى هارتمان أن المعقولة لا تتحقق إلا بشرطين :

الإدراك العقلى لموضوع معين والتركيب المنطقي لموضوع الإدراك العقلى^(٤) على هذا النحو فإن "اللامعقول" لدى هارتمان يكمن في غياب أحد هذين الشرطين، فالموضوع الذى لا يمكن معرفته أو إدراكه لكونه يتجاوز حدود المعرفة Transintelligible موضوع لا معقول لغياب الشرط الأول للمعقولة حتى وإن توفر فيه الشرط الثانى ، أى إذا كان موضوعا ذا تركيب منطقي^(٥).

رأى هارتمان أن الوجود أرحب وأكثر ثراء من هذه الحدود الضيقة للعقل البشرى والتي هي في نفس الوقت حدود المعرفة ، فالوجود لا يمتناه اما العقل -

(١) PMC, Tome I, P. 320

(٢) Ibid, Tome I, P. 316

(٣) Ibid, Tome I, P. 365

(٤) Ibid, Tome I, P. 317

(٥) GdO S. 176, PMC, Tome I P. 317, AdrW S. 110

ومن ثم المعرفة - فهو متناه. من هنا رأى أنه ليس كل ما يوجد يمكن للعقل البشرى أن يحيط به أو يدركه ، كما لم يؤمن هارتمان بوجود عقل مطلق يمكنه إدراك كل ما يوجد ، فبالوجود موضوعات لا يمكن معرفتها أو إدراكها لكونها تتجاوز حدود العقل البشرى والمعرفة العقلية ، بل إن الحقيقة أن ما يمكن إدراكه أو معرفته هو قدر ضئيل بالقياس الى ما يوجد بالفعل⁽¹⁾ .

ومن جهة أخرى ، فالموضوع الذى يفتقر الى أساس منطقي أو مبرر لوجوده بمعنى ما هو عرضي موضوع لامعقول وإن كان موضوعا مدركا أو من الممكن معرفته. أمثلة الشكل الأول للامعقول كثيرة ، إذ بسائر العلوم موضوعات يصعب على العقل سبر أغوارها بما فى ذلك المنطق والرياضيات - كما سيتضح ذلك بالتفصيل عندما نتحدث عن لامعقولية المنطق والرياضيات - فهارتمان يرى أن الفكرة السائدة بأن مجال المنطق فى جملته مجالا معقول بل أنه المجال الأكثر معقولية فكرة خاطئة ويستشهد على ذلك بأن كل المجهودات التى حاولت عقلنة الرياضيات قد باءت بالفشل. أما الصفات الحسية للموضوعات الواقعية كالألوان والأصوات فهى مثال على الشكل الثانى للامعقول ، فهى صفات لا معقولة لغياب الشرط الثانى للمعقولية أى لإفتقارها لتركيبات منطقية رغم أنها موضوعات معروفة لنا⁽²⁾ .

من هنا رأى هارتمان أن هناك ثلاثة أشكال من اللامعقولية . هذه الأشكال الثلاثة تختلف عن بعضها بالضرورة، فهناك اللامعقول بمعنى ما لا يمكن معرفته ، أو يتعدى حدود معرفتنا Transintelligible ثم اللامعقول بمعنى ما يفتقر الى تركيب منطقي alogische ، ثم اللامعقول للسببين معا أى لكونه يفتقر الى أساس منطقي ولعدم القدرة على معرفته، وهذا يسميه هارتمان اللامعقول الممتاز l'irrationnel . par excellence

يحذر هارتمان بتمييزه بين أشكال اللامعقولية الثلاثة من أن نعتبر العلاقة بين تصور "اللامعقولية" وغياب أحد شرطى المعقولية علاقة تطابق ، فليس اللامعقول هو دائما ما يفتقر الى اساس منطقي، إذ أن بالرياضيات موضوعات لا معقولة تتعدى حدود معرفتنا لها رغم أنها موضوعات ذات تركيب منطقي بالضرورة ، فلا وجود لتطابق بين اللامعقول وما يفتقر الى أساس منطقي، ولا بين المنطق

⁽¹⁾ PMC, Tome I, P. 317, P. 328, P. 352 هذه الفكرة فى عدة مواضع

⁽²⁾ AdrW S. 110-111

والمعقول ، وليس اللامعقول من جهة أخرى هو دائما ما لا يمكن فهمه، فالصفات الحسية صفات مدركة ولكنها مع ذلك صفات لا معقولة لافتقارها الى التركيب المنطقي، فاللامعقول قد يظهر بأي شكل من أشكاله الثلاثة وقد يظهر بأشكاله الثلاثة في حالة واحدة، فهو إن كان ذا معان ثلاثة، إلا انه لا يوجد فصل قاطع بين هذه الأشكال الثلاثة، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بمشكلة المعرفة فإن صفة تجاوز حدود المعرفة transintelligible هي ما تبرز في المقام الأول، إذ أن صفة اللامعقول كصفة لا معقولة لا تظهر إلا متى كانت المعرفة ذاتها مشروطة بالصور المنطقية أي محددة بالتركيب المنطقي للموضوع⁽¹⁾.

يعني هارتمان إذا باللامعقول ما يتجاوز حدود المعرفة، أو ما لا يمكن معرفته من حيث المبدأ Unerkannbare أو الذي يتجاوز حدود الوجود الذي يمكن معرفته بالعقل البشري، من هنا كان مستقلا بالضرورة في وجوده عن الذات وكان ذا وجود في ذاته⁽²⁾.

رأى هارتمان - من ناحية أخرى - أن اللامعقول على هذا النحو لا يعني "لامعقولا مطلقا"، فهو وإن كان يعني عدم إمكانية معرفته فإنه لا يعني عدم إمكانية التفكير فيه، فما زال من الممكن للجوانب غير القابلة للمعرفة أن تكون موضوعات تفكير، ذلك أنها لا توجد بشكل منفصل ولكنها توجد دائما داخل إطار ما هو معقول أي في إطار العلاقات القائمة بينها وبين ما هو معروف. ليس اللامعقول على هذا النحو إذا هو اللامعقول بالمعنى الدقيق ولكنه بالآخرى أدنى درجات المعقولية⁽³⁾.

تري الباحثة كانثاك Kanthack أن هارتمان قد أوقع نفسه في تناقض، إذ أنه وفقا للمعنى الأول الذي حدده للامعقول - من حيث أنه مستقل ومفارق تماما للوعي - لا معقول مطلق لا يعني فقط عدم إمكانية معرفة موضوعه ولكنه يعني أيضا عدم إمكانية التفكير فيه مما يعني لديها أن هارتمان قد وقع في تناقض، إذ من الصعب التوفيق بين صياغة اللامعقول على هذا النحو كوجود في ذاته مستقل عن كل صلة بالذات وبالمعرفة ويتجاوز حدود إمكانية موضعيته وبين الصياغة الأخرى له "كمعقولية ضعيفة Schwachen Rationalität" تقوم بينها وبين ما يمكن معرفته روابط وصلات⁽⁴⁾.

(1) PMC, Tome I, P. 319-320

(2) GdO, S. 176, PMC, Tome I, P. 316

(3) PMC, Tome I, P. 363, 365

(4) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" SS. 114-

ينفق الباحث مع "كانثاك" في أر هارتمان قد تناقض مع نفسه إذ أنه في حديثه عن اللامعقول يتحدث عما يتجاوز حدود العقل البشري أو ما لا يمكن معرفته من حيث المبدأ - وهذا هو اللامعقول بالمعنى المطلق . ولكن يبدو أن هارتمان بهذه الصياغة التي أعطاهما للامعقول قد أدرك أن اللامعقول على هذا النحو لن نتجه إليه المعرفة إذ أن المعرفة لا تتجه إلى اللامعقول المطلق، كما أنه لن نقوم بينه وبين ما هو معقول صلات ولن يمكن البرهنة عليه من حيث أنه -كلامعقول مطلق- لا يمكن حتى التفكير فيه، وهو ما لم يرده هارتمان⁽¹⁾.

من هنا فقد ذهب -في مواضع أخرى- إلى القول بأن ما يعنيه باللامعقول ليس هو اللامعقول بالمعنى المطلق ولكن الأصح أن نطلق عليه "المعقولة ذات الدرجة الدنيا". يعني هارتمان بهذه العبارة الموضوعات أو جوانب الموضوعات غير القابلة للمعرفة ولكنها مع هذا يمكن التفكير فيها، كما يمكن أن تقوم بينها وبين ما هو معقول علاقة من حيث أن هذا اللامعقول -حسب ما تصوره هارتمان- لن يتحد. سوى في إطار ما هو معقول⁽²⁾.

ولكن - سألنا هارتمان كيف يمكن أن يتحدد اللامعقول في إطار ما هو معقول، وم هي العلاقة بينهما فإنه يجيب إجابة غريبة فيقول أن العلاقة بين ما هو معقول وما هو لامعقول قائمة ولا يمكن الشك فيها ويعي بها العقل جيدا إلا أنه لا يمكنه أن يسبر غورها لكونها هي الأخرى علاقات لامعقولة⁽³⁾.

أمثلة على اللامعقول

أ- لامعقولة الطبيعة

يحاول هارتمان أن يضرب أمثلة ويقدم شواهدا على وجود اللامعقول فيجد هذا المثال الأول في الطبيعة. نحن لا نعرف الطبيعة من كل جوانبها، هناك جوانب مازالت تتحدى القدرة العقلية على معرفتها، ليس هذا فقط بل إن أكثر جوانب الطبيعة التي نعتقد أننا نعرفها معرفة واضحة تبدو معقولة. ولكن القدر الذي يمكن معرفته منها - في الحقيقة - ليس سوى قدر ضئيل، ويندرج القدر المتبقى من هذه الجوانب تحت دائرة اللامعقول.

(1) PMC, Tome I, P. 363

(2) Ibid P. 365

(3) Ibid P. 370

ب- لامعقولية الوعي

المثال الثاني هو الوعي. لا يوجد ما هو أقرب لدينا ولا أكثر قدرة على فهمه من وعينا بأنفسنا. يرى هارتمان أن هذا هو ما يبدو لنا ولكن الحقيقة غير ذلك، فحدوث التمثلات والأفكار وحالات الروح والعواطف وإختفاؤها تتحدى إرانتنا ونكاعنا وتشكل معا كلا معقدا يصعب فهمه إلا بتحليله الى حالات فردية. ثم إنه من بين معطيات التفكير - ما يشكل بالنسبة للتفكير معطى- لا يمكن معرفة إلا ما قد تحول منها بالفعل الى معطيات، ولكن ما كنه العلاقة بين هذا المعطى والواقع فهذا يتحدى معرفتنا، وكلما توغلت المعرفة داخل الذات كلما أدركت أن الذات تخبئ اللامعقول الأكثر عمقا⁽¹⁾.

إذا إنتقلنا الى موضوعات العلوم، فإن "اللامعقول" يظهر أوضح ما يظهر فى المشكلات التى تواجه هذه العلوم. فالعلوم المختلفة تواجه مشكلات لا نهائية تتطلب التحليل الدقيق. يبدو معها الأمر من أول وهلة أن موضوع المعرفة لا يحوى سوى عنصر واحد غير معروف وأن هذا العنصر ليس من الأهمية بمكان وأنه من الممكن إهماله، إلا أنه سرعان ما يتبين أن هذا العنصر الذى كنا نعتقد أنه قليل الأهمية هو أكثر أهمية مما نعتقد وإذا نجحنا فى توضيح جزء منه، فإنه سرعان ما نكتشف مشكلة أخرى أكثر تعقيدا وأكثر صعوبة تكمن خلف هذا الجزء، وإذا نجحنا فى سبر غور هذه المشكلة الجديدة، فإن مشكلة ثالثة تظهر من تحتها وهكذا الى ما لانهاية.

لا يعنى هذا الظهور المتكرر للمشاكل سوى أننا -من ناحية- لم ندخل الى أرض المشكلة ذاتها، لم نحل المشكلة من جذورها ، لم نتعرض سوى لجانبها الخارجى، ويعنى من ناحية أخرى أن كلية موضوع المعرفة كلية لا نهائية فعلية يستحيل فهمها بصورة تامة وأن الوجود الفعلى الباطنى للموضوع يبقى محجوبا عنا، هذا الجزء غير المعروف جزء لا نهائى بمقارنته بما هو معروف وأن مركز جذب الموضوع يمكن فيما وراء حدود المعرفة Cognoscibilité⁽²⁾.

تتضح لامعقولية موضوعات العلوم بجلاء فى المشكلات البيولوجية. لا تقدم لنا الأبحاث المورفولوجية أو الفسيولوجية تفسيرا لما الذى يعطى الحياة صفتها، كيف يمكن أن يتحول ما هو غير حى الى شئ حى؟ كيف يمكن أن تبرهن

⁽¹⁾ Ibid, P. 321

⁽²⁾ Ibid, P. 323

العضوية على ما هو ليس عضويًا؟ ومع تقدم الأبحاث البيولوجية يزداد لغز الحياة وتعمق صعوبة الكشف عن طبيعتها الجوهرية.

ويجد هارتمان في مشكلة "إتحاد النفس والبدن" وهي إحدى المشكلات الفلسفية الأزلية مثالاً على "اللامعقولة" فالإنسان بجسده يبدو كعالم خارجي -عالم المكان والزمان- والإنسان بوعيه يشكل عالم منفلقاً على نفسه. هذان العالمان يوجدان داخل الإنسان ويعطياه معا صفة الحياة الموهوبة له. هذه حقيقة واضحة لا يقل عنها وضوحاً القول بأن هناك علاقة إعتدال متبادل بينهما، فالوعى يمكنه -بفعله- الدخول الى عالم الأشياء كما أن عالم الأشياء يستطيع أن يعدل الوعى بصفته الحسية. ولكن كيف يحدث هذا؟ هذا هو الجانب اللامعقول للمشكلة. يدرس علم الفسيولوجيا العمليات العصبية ويمكن لعلم النفس أن يفسر الى حد ما طبيعة الحالات النفسية ولكن لا يمكن ليهما أن يفسر العلاقة التي تربط بين هاتين السلسلتين من الظواهر لا يمكننا فهم علاقة الاعتماد الموجودة بينهما. هناك ثغرة بينهما تشكل بالنسبة للعقل الإنسانى ما هو لامعقول. ولو كان من الممكن التمسك بالقول بتنائية النفس والبدن لتمكن حل هذه المشكلة، إلا أن وحدة الإنسان -رغم هذه الثنائية التي تبدو- وحدة لا خلاف عليها، فصور الإعتماد المتبادل الكثيرة بين الظواهر النفسية والخصائص الحسية تبرهن على هذه الوحدة الإنسانية، فوحدة الإنسان واقعة لا تقل وضوحاً عن ثنائيتها. كل ما فى الأمر أن هذه الوحدة الإنسانية لا يمكن فهمها. كل هذا يوضح أن فى وحدة النفس والبدن هناك شيئاً لا معقول. هذه اللامعقولة لامعقولة لانهاية مطلقة لا يمكن إلغائها لان هاتين السلسلتين من المعطيات لا تحويان أى عنصر مشترك بينهما.

هذا التصور المعرفى يحدد من ناحية أخرى تصور المعرفة بصورة عامة، فهو يثبت أن المعرفة تتجه نحو الموضوع فى كليته لا فى جزء منه، أى أنها تتجه نحو اللامعقول مثلما تتجه نحو المعقول، فما يشكل قطباً الجذب لدى المعرفة هو الموضوع فى كليته وليس الجزء المعروف أو غير المعروف فقط ولكن أيضاً الجزء غير القابل للمعرفة والذي يلعب داخل المعرفة دوراً إيجابياً وليس دوراً سلبياً الا وهو إبقاء المعرفة فى حالة حركة⁽¹⁾.

وهكذا يجد هارتمان فى هذا التصور أبلغ تنفيذ للتصور العقلانى للمعرفة وبصفة خاصة للتصور المثالى، فلقد سبق وأوضحنا كيف تميل المثالية المطلقة الى

⁽¹⁾ Ibid PP. 323-326

تفسير المعرفة تفسيراً محايداً وهو ما يتعارض مع ما أوضحه تحليل ظاهرة المعرفة وما يتأكد الآن من أن الوعي في اتجاهه نحو المعرفة فإنه ينعرض مسبقاً أن مركز جذب المعرفة يوجد خارجها أو بصورة ادق داخل هذا الجزء من الموضوع الذي لم يعرف، فالحركة التي تتصف بها المعرفة تتجه دائماً نحو شيء آخر موجود خارجها.

اللامعقول الحقيقي واللامعقول النسبي

ولكن كيف يمكن أن نتثبت من وجود "اللامعقول"؟ يرى هارتمان أن الصعوبة تكمن في عدم وجود معيار صحيح نؤكد معه أن هناك "لامعقول بطبيعته" و "لامعقول كحالة فعلية للمعرفة"، فعدم القدرة على تفسير بعض الظواهر الحرارية أو البصرية وعدم القدرة على فهم التركيب الديناميكي لنظام الكواكب السيارة وفقاً لنظرية Proleeme هي أمثلة على اللامعقول من النوع الثاني. فاللامعقولية هنا ليست لامعقولية حقيقية ولكنها نتيجة عدم القدرة على التفسير أو عدم كفاية النظرية. يختلف الأمر فيما يتعلق بمشكلة العالم ومشكلة إتحاد النفس والبدن، فاللامعقولية الموجودة في مشكلة العالم ليست نتيجة فرض غير كاف ولكنها صفة خاصة بالعالم نفسه، فالعالم ذو نظام معين لا تستطيع معه القوانين التي تسجل الأشكال البسيطة لواقعته أن تفسره، فكل تقدم نحضره في دراستنا للعالم يوضح بشكل واضح أن القوانين السائدة قوانين ذات طبيعة خاصة جداً من المستحيل معها فهم العالم كله.

نفس الأمر بالنسبة لموضوع اتحاد النفس والبدن، فاللامعقولية الكامنة في هذه المشكلة تكمن في أن الخطئين الممثلين للمشكلات النفسية والبدنية لن يلتقيا أبداً. من هنا كانت اللامعقولية لامعقولية حقيقية.

يضيف هارتمان إلى هاتين المشكلتين سائر المشكلات الكوزمولوجية الأساسية ويرى أنها مشكلات لامعقولة بالفعل وستبقى بلا حل. ولا يقصر هارتمان هذه المشكلات على المعضلات الكانطية الأربعة^(١). ولكنه يضيف إليها المسائل

^(١) كان كانط قد حصر المشكلات الكوزمولوجية المتعلقة بالعالم في أربع مشكلات كل منها يمكن التعبير عنها في صورة معضلة أي قضية ونقيضها، لكل منها وجهتها أمام العقل بحيث يصعب ترجيح صدق أحدهما على الأخرى. راجع في ذلك :

Kant "A Critique of Pure Reason". B. 454,455,462,463,472,473,480,
PP.396,402,409,451

الميتافيزيقية ذات الصلة الأكثر أساسية والأكثر غموضاً وهي مسائل أصل العالم أصل المادة، الطاقة والمسائل التي تدور حول أصل قوانين الطبيعة والوجود الروحي.

يخلص هارتمان من هذا إلى التأكيد على أنه كلما تغلغلنا داخل ميادين الوجود المختلفة، كلما وجدنا أنفسنا في مواجهة المركب والمعقد، وكلما كان المحتوى أكثر ثراءً، كلما وجدنا أنفسنا في مواجهة اللامعقول بالمعنى الحقيقي^(١).

لامعقولية الوجود المثالي

أ- الرياضيات

لا يكمن اللامعقول -وفقاً لهارتمان - في موضوعات العالم الواقعي فقط ولكنه يمتد ليظهر أيضاً في موضوعات العالم المثالي والمبادئ العامة والمقولات. فإذا بدأنا بالرياضيات، فإن هارتمان يرى أن الدور الذي يلعبه العدد المفارق يوضح اللامعقولية الكامنة في علم الحساب^(٢) كما أنه خير مثال على أن الموضوع المعقول من وجهة النظر المنطقية يمكن أن يكون لامعقولا من وجهة النظر المعرفية، فليس معنى إنتمائه للميدان المثالي أنه بالضرورة موضوع معقول^(٣) فالعدد المفارق معطى ولكنه مع ذلك غير قابل للعد، أى غير قابل لإخضاعه لعملية العد وفي هذا تكمن لامعقوليته. ليس العدد المفارق فقط مثالا يوضح لامعقولية المجال المثالي ولكنه في ذاته يحوى لامعقولية حقيقية ، ذلك أن عدم استطاعتنا عده يدل ببساطة على أنه مما يتخطى وسائل معرفتنا أن نعرف قيمته العددية الحقيقية. كما يجد هارتمان أيضاً في "نسبة ضلع المربع إلى القطر" مثالا آخر على لامعقولية الهندسة، فنحن نعبر عن هذه النسبة بقيمة تقريبية ، وأن نعبر عنها بقيمة تقريبية يعنى عدم القدرة على تحديدها تماماً^(٤) فما هو معقول من وجهة النظر المنطقية لا يغير إذن من كونه لامعقولا من الوجهة المعرفية^(٥).

ب- القوانين الأساسية للمنطق

يتمتد اللامعقول لدى هارتمان إلى أكثر المبادئ معقولية الا وهي مبادئ المنطق. فمن المعروف أن كل تفكير منطقي يقوم على مبادئ منطقية أساسية تشق

(١) PMC, Tome I, PP. 332-336.

(٢) Ibid, Tome I, P. 365, GdO S. 321

(٣) PMC, Tome I, P. 331

(٤) Samuel, Otto "Foundation of Ontology" Philosophical library 1953, P. 127

(٥) PMC, Tome I, P. 332, GdO S. 322

سائر المبادئ الأخرى منها وتكون ممثلة أو متضمنة في كل تفكير منطقي. لقد إختار المنطقة التقليديون ثلاثة مبادئ منطقية أساسية جعلوها أساس كل تفكير منطقي وأساس كل برهان. هذه المبادئ الثلاثة هي المبادئ المعروفة في تاريخ المنطق بقوانين الفكر الأساسية ، وهي "مبدأ الذاتية" و"مبدأ عدم التناقض" و"مبدأ الثالث المرفوع"^(١) الى درجة أن المنطق كان يتم تعريفه بأنه "دراسة قوانين الفكر"^(٢). هذه المبادئ الثلاثة هي الشروط الضرورية وأحيانا الشروط الكافية لكل تفكير صحيح، ومادامت هذه المبادئ الثلاثة هي الأساس الذي يقوم عليه كل تدليل أو برهان، فإنها يجب أن تكون واضحة بذاتها وقبلية، لا يمكن البرهنة على صحتها من حيث أن كل برهان يجب بالضرورة أن يقوم عليها، فالتفكير المنطقي يفترض بالضرورة بعض المبادئ هي ما يقوم عليها هذا التفكير. من هنا كانت هذه المبادئ هي أكثر المبادئ وضوحا في ذاتها^(٣).

يرى هارتمان أنه إذا كان المنطق التقليدي قد جعل من "قوانين الفكر الأساسية" أكثر المبادئ وضوحا في ذاتها من حيث اعتماد مبادئ المنطق عليها وقيام كل تفكير منطقي عليها، إلا أن هذه المبادئ ذاتها ليست واضحة بذاتها ولكن يمتد اللامعقول اليها ويقتحم مجالها.

فإذا بدأنا بمبدأ الذاتية الذي يمكن التعبير عنه رمزيا بأن "أ هي أ" فإن هارتمان يرى أن هذا المبدأ ليس واضحا بذاته ولكن اليقين الذي لدينا عنه قد أتى ببساطة من أن هذه القضية قد جعلناها شرطا للحكم بصفة عامة أي أخذناها كأمر مسلم به، بمعنى أننا لو ألغينا هذا الحكم فإنه لن يمكننا أن نؤكد أن أ ليست ب ولا ج.

فمبدأ الذاتية حكم تركيبى ، ليس واضحا بذاته ولكنه يتضح بالنتائج الصادرة، أى أنه لا يتضح بصورة قبلية ولكن بصورة بعدية ، فبصورة قبلية لا يمكننا أن نعرف إذا كانت أ هي نفس أ أو لا. مبدأ الذاتية إذن مبدأ أولى بصورة منطقية من حيث أنه الشرط الأولى للمعرفة ولكنه ليس أول شيء معروف^(٤).

(1) Stebbing, Susan, "A Modern Introduction to Logic" Methuen & Co. Ltd., London, 3rd ed., 1942 P.469

(2) Cohen, Morris, R "An Introduction to Logic and Scientific Method" P. 181+Nagel, Ernest., Routledge & Kegan Paul, Ltd., London 1966.

(3) Stebbing, S. "A modern Introduction to Logic" P. 472-473

(4) PMC., Tome I, P. 357

نفس الشيء يمكن أن يقال على مبدأ عدم التناقض الذي ينص على أن "أ لا يمكن أن تكون ب ولا ب" أو كما يعبر عنه أرسطو بقوله : "إن نفس الصفة لا يمكنها أن يقال ولا يقال على نفس الشيء في نفس الوقت وتحت نفس العلاقة"⁽¹⁾.

يرى هارتمان أننا هنا نفترض ذاتية ذات أربعة وجوه ، لأن "في نفس الوقت" تعبر أيضا عن ذاتية، إلا أن هذه الذاتية ليست واضحة بذاتها ولكنها كذلك بصورة مستقلة ، فالمبدأ في ذاته لا يوضح أن أ لا يمكنها أن تكون في نفس الوقت ب ولا ب، لأن ب ولا ب في ذاتهما من الممكن وبفهم القوة أن ينطبقا على نفس أ.

ما هو واضح هو أنه لا يمكن أن يكون لدينا أحكام محدده وبراهين واستدلالات ومعارف بأن أ لا يمكنها أن تكون ب ولا ب في نفس الوقت، فمبدأ التناقض ليس في ذاته مبدأ واضحا وضوحا قَبْلِيَا⁽²⁾.

من ناحية أخرى يرى هارتمان أن هذه القوانين الثلاثة تحوى في ذاتها تناقضا، كما أن الأخير "قانون الثالث المرفوع" لا يمكنه أن يوجد لا في وجود القوانين الأول والثاني ولا في عدم وجودهما وهو ما يتناقض مع ما ينص عليه "قانون الثالث المرفوع" نفسه .

فقانون الذاتية ينص على أن $A = A$ - أى ينص على هوية شيئين مختلفين - وإلا لكان تحصيل حاصل بلا معنى منطقي - وهذا يعنى أنه ينص على ذاتية أو هوية ما لا تجمعهما لاذاتية ولا هوية، إذن فهو قانون متناقض مع نفسه ، ولكن "قانون عدم التناقض" وهو القانون الثاني إنما ينص على رفض التناقض وهذا يعنى أنه لا يمكنه أن يوجد في وجود القانون الأول الذي يحوى تناقضا مع نفسه ، لا يمكنهما التواجد معا، فإذا كانت أ هى لا فإنها ليس أ والعكس. إذن لا يمكنهما التواجد لا معا ولا بصورة منفردة. وهو ما يتعارض مع منطوق "مبدأ الثالث المرفوع" نفسه، إذن فهو أيضا لا يمكنه أن يتواجد لا معهما ولا بدونهما، إذن فهو متناقض هو أيضا مع نفسه⁽³⁾.

من هنا رأى هارتمان أن "الوضوح الذاتى لمبادئ المنطق" إفتراض أو حكم مسبق. هذه المبادئ -مبدأ الذاتية وعدم التناقض وسائر مبادئ المنطق- قد إكتسبت قيمة مطلقة منذ القدم تتبع قيمتها المطلقة من الخاصية التى تتصف بها هذه المبادئ

(1) Stebbing, S. "A Modern Introduction to Logic" P. 470.

(2) PMC., Tome I, P. 357.

(3) GsO, S. 321, 322.

الا وهى أنها قوانين. ورغم أنه لا يوجد ما يقدم لنا هذه الدلالة المحددة التى نفترضها للقيمة المطلقة لهذه المبادئ ، الا أنه لا يجب الشك فى قيمتها، ففى عدم قدرتنا على تفسير قيمتها المطلقة تكمن لامعقوليتها، إذ أن تفسير قيمتها المطلقة رغم أنها ليست واضحة بذاتها يفوق حدود قدراتنا العقلية.

نفس الشئ ينطبق على مبدأ العلية، يمكن تفسير العلاقة العلية ببساطة بأنها اعتماد المعلول على العلة. يرى هارتمان أن هذا هو أقصى ما يمكن معرفته، أما فهم صلة الضرورة الداخلية التى تربط "ب" ب "أ" أو تفسير عدم غياب "ب" فى حالة وجود أ فهذا هو ما يتجاوز حدود قدراتنا المعرفية ، هذا هو الجانب اللامعقول فى العلاقة العلية. هذا الجانب اللامعقول فى قانون العلية لا يجب أن يجعلنا نشك فى قيمته ، بل على العكس أنه فى وعينا بإمكانية وجود اللامعقول داخل قانون العلية يكمن امكانية إعطائه قيمة محددة ذات شكل نقدى^(١).

^(١) P.M.C. Tome I P.359

للمقولات

حين يتحدث هارتمان عن "المقولات" فإنه يرفض -بادئ ذي بدء- أربعة مفاهيم تأصلت فيها عبر تاريخ الفلسفة منذ أن استخدم أرسطو مصطلح المقولات . سنتحدث عن هذا بالتفصيل في الفصل العاشر من الرسالة ولكن لا بأس من إشارة موجزة لها الآن.

يرفض هارتمان أن تكون "المقولات" مجرد "تصورات" ، ويرجع هذا الفهم إلى أرسطو الذي رأى فيها محمولات الأحكام، أي مجرد تصورات وتبعه الكثيرون في هذا الفهم حتى وقتنا هذا، فالمقولات -وفقاً لهارتمان- هي مبادئ الوجود أو مبادئ الموجودات الكامنة فيها ومن ثم فهي مستقلة عن العقل. كيف يمكن أن تكون مجرد تصورات، ليست للتصورات سوى صياغات نضعها نحاول بها فهم المقولات ذات الوجود المستقل عن المعرفة.

يرفض ثانياً أن تكون "المقولات" تصورات "ذاتية" من صنع الفهم الانساني. يرجع هارتمان هذا الفهم للاتجاه المثالي الذي رأى فيها تصورات ذاتية تبرر لنا المعرفة القبلية. يرفض هارتمان أن تكون مبادئ الوجود محلها الذهن. نعم مبادئ المعرفة -وهي جزء من المقولات- محايثة للذهن إلا أنها مع هذا مفارقة له^(*) .

يرفض ثالثاً أن تكون مبادئ الوجود والمعرفة معروفة أو من الممكن معرفتها بصورة قبلية. فمبادئ المعرفة هي الشروط الأولى للمعرفة أو شروط إمكانية المعرفة. أي ما وجوده ضروري كي تمارس المعرفة نشاطها، فهي مفترضة في معرفتنا بالموضوعات، إلا أن هذا لا يعني أنه من الضروري أن يكون لدينا وعي قبلي بها أو أثناء عملية المعرفة. وعينا بالمقولات وعي بعدى أي أننا نكتشفها بعد أن تمارس نشاطها في المعرفة^(**) . كذلك الحال بالنسبة لمبادئ الوجود، ليست المعرفة بمبادئ الوجود معرفة قبلية ، فإذا كان الوجود على نحو ما وفقاً لقوانينه ، فإن دراسة الوجود هي ما تؤدي إلى معرفة قوانينه أو ومبادئه ، فكما تصل العلوم

(*) يعني هارتمان بهذه العبارة التي قد تبدو متناقضة أن قوانين المعرفة توجد داخل الذات (محايثة) ، تماماً مثلما توجد قوانين الوجود داخل موضوعات الوجود، إلا أن هذا لا يعني أنها من خلقها من هنا كانت (مفارقة).

(**) سنتناول هذه النقطة بالتفصيل في الفصل الخامس عند عرضنا لتبرير هارتمان للمعرفة القبلية.

الى صياغة قوانينها من بحثها للوجود ، كذلك تصل المعرفة الفلسفية الى فهم مبادئ الوجود انطلاقا من البحث في الوجود ذاته^(***) .

المفهوم الرابع - والمرتبط بالمفاهيم الثلاثة السابقة والذي يرفضه هارتمان أيضا وهو ما سنركز عليه الان- هو القول بأن المقولات "مقولات معقولة" rational .

يرى هارتمان أن التساؤل عما اذا كان من الممكن معرفة المقولات أو أنها غير قابلة للمعرفة لم يثر أبدا، إذ أن الاعتقاد السائد أن المقولات معروفة أو من الممكن معرفتها هذا الاعتقاد سرى وما زال يسرى كاعتقاد مسلم به. هذا الاعتقاد -كما يرى هارتمان- مبني على إفتراض أن المقولات تصورات. فمن حيث أنها تصورات فلا بد أنها تصورات معقولة فإذا أضفنا إلى هذا التصور "ذاتية وقبلية المعرفة" فلا شك أنها مقولات معقولة ومن ثم يصبح التساؤل عن إمكانية معرفة المقولات تساؤلا لا محل له.

يرى هارتمان أن المقولات -من حيث أنها قوانين الوجود والمعرفة- ليست محض تصورات ولكنها تتمتع بالوجود في ذاته وتستقل عن معرفتنا لها، كما أنها "لامعقولة" وفقا للمعنى الثاني الذي حدده للامعقولة أي بمعنى ما لا يمكن معرفته transintelligible⁽¹⁾ يجد هارتمان في نظرية الطبائع البسيطة لديكارت أساس هذا الإعتقاد بمعقولة المقولات.

يضع هارتمان حجة ديكارت على النحو التالي:

"المبادئ -أو الطبائع البسيطة- بسيطة، أما الوجود العيني concretum فوجود مركب وإذا كان ما هو بسيط يجب أن يكون قابلا للمعرفة بصورة أسهل من المركب، والمركب معطى لنا في محيط واسع، فإن هذا يعنى أن المبادئ يجب أن تكون معطيات سابقة على غيرها، معطيات أولية.

ثم يجد هارتمان وفقا لفهمه هذا ثلاثة أخطاء في هذه الحجة :

الأول : جعل ديكارت "المبادئ" العناصر التي تتركب منها موضوعات الوجود ، أي أنه جعل منها الملامح العامة الدائمة للأشياء، ومن ثم فقد جعل بذلك

^(***) سنتناول هذه النقطة في الفصل العاشر.

⁽¹⁾ AdrW. S. 111

مبادئ الوجود الملامح العامة للأشياء الجزئية. المبادئ على هذا النحو هي الكليات التي تشترك فيها الأشياء وليست المقولات من حيث أنها شروط الوجود.

الثاني : إفتراض ديكارت أنه من الممكن معرفة ما هو أبسط بصورة أسهل من معرفة المركب. يرى هارتمان أن هذا خطأ ، فكما أن الأشياء في كليتها وليست عناصرها الفيزيائية هي معطيات الإدراك الحسى، فكذلك الأشكال الهندسية وأحيانا بعض النظريات هي معطيات الفكر الرياضى وليست المبادئ Axioms.

الثالث: إفتراض ديكارت أن المبادئ يجب أن تكون بالضرورة أبسط من غيرها. لا يجد هارتمان في ذلك أى ضرورة، فالمقولات وفقا لهارتمان تتدرج من حيث البساطة والتعقيد. هناك مقولات غاية في التعقيد hochcomplexe تحوى وتفترض الكثير من العناصر المقولية الأبسط منها ، كما أن هناك مقولات تقف على الطرف الآخر ، أى أنها فى غاية البساطة⁽¹⁾ .

سنعرف فيما بعد أن الوجود وفقا لهارتمان ينقسم الى طبقات ، موضوعات الطبقة العليا أكثر تركيبا من موضوعات الطبقة التى تدنوها ومن ثم فنسق المقولات الذى ينطبق على هذا الوجود ينقسم هو الآخر الى طبقات. تتدرج المقولات من البساطة الى التعقيد وفقا للطبقة التى تنتمى اليها ومن ثم تحدد موضوعاتها⁽²⁾.

يرى الباحث أن هارتمان قد تجنى كثيرا على ديكارت وذلك فى فهمه لنظريته فى الطبائع البسيطة وهو ما سنحاول أن نبينه الآن .

بادئ ذى بدء لم يعن ديكارت بالطبائع البسيطة مقولات الوجود أو المعرفة بالمعنى الذى حدده هارتمان من حيث أنها شروط أو قوانين الوجود الكامنة فيه. فإذا عدنا الى تحديد ديكارت لمفهوم الطبائع البسيطة نجده يقول : أنها "ما يدركه العقل بوضوح وتميز بحيث لا يمكن للعقل تقسيمها الى ما هو أبسط وأكثر وضوحا وتميزا منها ، بل على العكس هي ما تتكون سائر الطبائع الأخرى منها"⁽³⁾ .

⁽²⁾ Ibid , S. 111

⁽³⁾ سنتحدث عن هذا بالتفصيل فى الفصل العاشر الخاص بطبقات الوجود والمقولات.

⁽¹⁾ Descartes, R. "Philosophical Essays", Rules for the direction of the mind, Rule XII, trans by : Lafleur Laurence, Published by Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indiana. 11th printing. P. 193

"هذه الطبائع قد تكون ذهنية خالصة أو مادية خالصة أو خليط منهما معا
الطبائع الذهنية الخالصة كأفعال الشك والإرادة، أما الطبائع المادية الخالصة فمثل
الشكل والامتداد والحركة وهى الخواص التى لا نجدها الا فى الأجسام. أما
"الوجود" و "الوحدة" و "الديمومة" فإراها ديكارت خليط مما هو ذهنى ومادى معا
لكونها خصائص تنطبق على الأشياء المادية والروحية^(١).

هذه الطبائع البسيطة واضحة بذاتها ، تدرك بالحدس إدراكا مباشرا، لذا فإن
معرفة بها دائما معرفة صادقة ، لا يمكننا أن نعرف أى شئ آخر بخلاف هذه
الطبائع البسيطة والأشياء المركبة منها^(٢).

يتضح من مفهوم ديكارت للطبائع البسيطة والأمثلة التى يضربها أنه يعنى بها
ماهيات الأشياء أى الملامح الكلية الجوهرية للشئ، ومن ثم فلم يعن بها مبادئ أو
شروط الوجود كما ادعى هارتمان.

فإذا أخذنا مثالا من ميتافيزيقاه وليكن معرفتنا بالأجسام نجد أن ديكارت يذهب
الى أننا لا نعرف من الأجسام سوى "الامتداد" لماذا؟ لأنه الخاصية الباقية والتى
يدركها الذهن بوضوح وتميز رغم كل التغيرات التى قد تطرأ على الأجسام والتى
تثقلها لنا الحواس^(٣).

"الامتداد" إذن كأحد الطبائع البسيطة الديكارتية هو جوهر الجسم أو خاصيته
الأساسية وليس أحد مبادئ أو شروط الوجود كما نسب هارتمان خطأ لديكارت.

من هنا يرى الباحث أن نقد هارتمان لديكارت يسقط من أساسه والأخطاء
الثلاثة التى نسبها لديكارت لا محل لها، إذ أن هارتمان قد بناها على أساس فهمه
لطبائع ديكارت البسيطة على أنها "مبادئ الوجود"

وإذا أردنا من ناحية أخرى- وبصرف النظر عن إنهيار الأساس الذى بنى
عليه هارتمان نقده لديكارت - مناقشة كل خطأ يزعم هارتمان أن ديكارت قد وقع
فيه، فإننا نقول أن هارتمان قد لاحظ بنفسه فى الخطأ الأول الذى ينسبه لديكارت أن
ديكارت يعنى بالطبائع البسيطة الملامح الكلية للشئ، فمن أين أتى هارتمان
بافتراض أن ديكارت يعنى بها مبادئ الوجود؟

^(١) Ibid, P. 194

^(٢) Ibid, P. 195

^(٣) على عبد المعطى محمد "تيارات فلسفية حديثة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ص ٨٣.

أما عن الخطأ الثانى والثالث فمن الواضح أنهما ليسا خطئين بقدر ما هما إختلاف فى التصور الميتافيزيقى لكلا الفيلسوفين. ديكارت فيلسوف مثالى ومن الطبيعى أن يرى فى الحدس العقلى أداه للمعرفة ومن ثم يرى أن المعرفة بالطبائع البسيطة لمعطيات مباشرة للحدس أسهل من معرفة ما هو مركب. أما هارتمان ففيلسوف واقعى يأخذ المعطيات الظاهرة أمامه نقطة بداية من هنا رأى أن الأشياء معطيات أولية سابقة على معرفة ما تتكون منه.

من هنا يرى الباحث أن الخلاف بينهما خلاف ميتافيزيقى من الأساس وليس خلافاً حول مسألة المقولات.

المهم أن هارتمان أراد بنقده معقولية المبادئ نقطة إنطلاق للقول بلامعقولية المقولات.

يرى هارتمان أن المقولات من حيث قيامها فى ذاتها مستقلة عن المعرفة وإن لم تكن مستقلة عن الوجود إذ أنها كامنة فيه بالضرورة ومحاولة التصورات التعبير عنها - مقولات لا معقولة. ينطبق هذا على مقولات الوجود والمعرفة.

يمكن إيجاز مبررات هارتمان للقول بلامعقولية المقولات فى النقاط التالية :

١- ليست المقولات على درجة واحدة ولكنها تدرج من البساطة الى التعقيد. يورد هارتمان نفس الحجة التى أوردها فى الرد على ديكارت. إذا كان الوجود ينقسم الى طبقات ، موضوعات الطبقة العليا أكثر تركيباً من الطبقة التى تدنوها، فإن نسق المقولات الذى ينطبق على هذا الوجود ينقسم هو الآخر الى طبقات. تدرج المقولات من البساطة الى التعقيد وفقاً للطبقة التى تحددها أو تنطبق عليها. وفقاً لهذا المفهوم رأى هارتمان أن اللامعقول صفة للمقولات شديدة البساطة وشديدة التعقيد، أما المقولات التى تقع فى الوسط فهى أكثر المقولات فى إمكانية معرفتها^(١).

٢- إذا كانت المقولات - من حيث أنها مبادئ الوجود- هى ما يحدد الوجود فى تركيبه فلا يمكن أن تكون المقولات محض صور وقوانين وعلاقات. تضم المقولات الى جانب الصور والقوانين والعلاقات عناصر مادية Substrate^(٢)

(١) AdrW, S. 116

(٢) لا يستعمل هارتمان مصطلح Substrate بالمعنى الذى استخدمه أرسطو حين عنى بها المادة غير المعينة حاملة الصفات. يعنى هارتمان بهذا المصطلح العنصر الذى يعطى (١)

تحدد فى مجموعها الوجود فى تكوينه. هذه العناصر لا يمكن الكشف عنها أو سبر غورها وهى ما يبقى لامعقولا فى المقولات^(١).

٣- تحوى كثير من المقولات لحظات لانتهائية Unendlichkeitsmomente. لا يمكن للفكر أن يكشف عن هذه اللانتهائية من حيث أنه بطبيعته نهائى. يمكن للفكر فقط التعبير عنها -بشكل تقريبي- بالتصورات.

٤- حتى لو لم تكن المقولات سوى صور وقوانين وعلاقات فإنه لا يمكن معرفتها بصورة تامة ، فهناك قوانين لا يمكننا سوى التثبت منها ولا يمكن تقديم دليل أو برهان عليها.

٥- الوجود هكذا للمقولات غير قابل للمعرفة. لا يمكننا معرفة لماذا المقولات على هذا النحو وليست على نحو آخر ، كما لا يمكن معرفة كيفيتها ، أى لا يمكن أن نجد تبريرا لماذا هذه المقولات بالذات ما يوجد وليس غيرها^(٢).

وفقا لهذه الحجج ينتهى هارتمان إلى أنه لا يمكن معرفة المقولات فى كليتهما. يمكن معرفة المقولات فقط بصورة جزئية.

للوجود هويته وثباته والذي ترد اليه سائر العلاقات والأبعاد والتغيرات التى نفهم الوجود من خلالها ، يتفق فى ذلك الوجود المادى وغير المادى بل والوجود المثالى. (أنظر فى ذلك بالتفصيل مقولة العنصر الثابت Substrate الفصل العاشر ص)

^(١) AdrW, S. 116, 257

^(٢) Ibid, S. 117

تعقيب ونقد

١- آمن عصر التنوير في أوروبا في القرن ١٨، ١٧ بالعقل وأعلوا من شأنه وسيلة للمعرفة تقوم على مناهج العلم والرياضة فقط ، آمن معهم هارتمان بالعقل سبيلا للمعرفة وبعد عن التأملات الميتافيزيقية المجردة ، الا أنه لم ير مثلهم أنه يمكن صب العالم كله برحابته وثرائه في إطار عقلي، ولم يلزم نفسه بإيجاد تفسير عقلي لكل شيء ، بل سلم بقدرة الانسان العقلية المحدودة على المعرفة ، ومن هنا فقد آمن بما أسماه "اللامعقول" أو ما يتجاوز معرفته حدودنا العقلية.

٢- إذا كان كانط قد سبق هارتمان في وضع حدود للقدرة العقلية على المعرفة إلا أن هذه الفكرة لم تؤد به سوى الى التسليم بوجود الشيء في ذاته بالمعنى السلبي noumena ، جعل هارتمان -على العكس- ما أسماه "اللامعقول" - ما لا يمكن أن يدركه العقل من حيث المبدأ- دليلا إيجابيا -لا سلبيا- يدعم به القول بوجود الأشياء في ذاتها.

٣- إذا كان هناك من سبقوا هارتمان الى فكرة - اللامعقول- إلا أنهم كانوا أكثر منه تفاؤلا في تفسير اللامعقول ، حيث ذهبوا الى أن وصف للعالم باللامعقولية ناتج عن أن وسائلنا العلمية المستخدمة حتى الآن في تفسير العالم هي ما تعجز عن تقديم تفسير كامل لطبائع الأشياء فاللامعقولية لا تكمن في العالم بقدر ما هي عجز في مناهجنا ووسائلنا البشرية ومن ثم فقد عبروا عن تفاؤلهم بأنه من الممكن أن يكون لدينا يوما ما مناهج نستطيع بها تفسير وفهم كل ما نعجز عنه الان وندرجه تحت إسم "اللامعقول" .

أما هارتمان فقد رأى أن اللامعقول بالمعنى الحقيقي ليس هو هذا اللامعقول المعرفي بقدر ما هو صفة للعالم ذاته.

٤- إذا كانت "قوانين الفكر الأساسية" كمبادئ للمنطق قد استهلكت نقدا عبر تاريخ الفلسفة ، الا أن في اقتحام هارتمان لها بفكرة اللامعقول تكمن الجدة والأصالة .

٥- إذا كان هارتمان قد ركن فى تفسير أشياء كثيرة الى "اللامعقول" والى أن العقل ليس بإمكانه فهمها ، أليس فى هذا اعتراف ضمنى منه بفكرة (العقل اللانهائى) وهى الفكرة التى رفضها ، ألم يكن من الأولى أن يفترض هذا العقل اللانهائى بدلا من ترك الكثير من المشكلات معلقة بلا حل. فإذا كان قد أراد برفضه لفكرة "العقل اللانهائى" أن يأتى متفقا مع العلم لعدم وجود ما يبرر أو يدل على هذا العقل اللانهائى، فإن ترك الكثير من المشكلات بلا حل بدعى أنها مشكلات لامعقولة لا تشبع حاجة الفلسفة التى تبحث دائما عن حلول لمشكلاتها.

الباب الثاني



الفصل الخامس

حل معضلات المعرفة

بالوجود الواقعي

(أ)

مقدمة:

بمحاولة هارتمان حل معضلات المعرفة يكون قد وصل إلى حل مشكلة المعرفة، تلك المعضلات التي رأى هارتمان أنها معضلات فعلية وليست مصطنعة نتجت عن تحليل ظاهرة المعرفة. يرى هارتمان أن ما يقدمه ليس "حلا" بقدر ما هو "فحص واختبار" لهذه المعضلات، إذ أن هذا هو أقصى ما نستطيعه، فمن طبيعة هذه المعضلات، أن تبقى غير قابلة للحل إذ بها ما يبقى لا معقولا، لانملك عقلنة له اللهم إلا بإفتراس "عقل لانهائي" وهو ما لا نملكه.

من هنا رأى هارتمان أن نظريته في المعرفة في إختيارها "الوجود" لا "الظواهر" أو "المظاهر" كموضوع للمعرفة لم تضع هذا الاختيار كوجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة تقف بها في مواجهة بعض النظريات الأخرى التي إختارت "الظواهر" كنقطة بداية تتطلق منها، وإنما هي على هذا النحو تتجه نحو ما هو معطى ونحو أكثر نقاط البداية بساطة، وهو ما تفرضه ظاهرة المعرفة ذاتها.

كما أن جعل "الظواهر" نقطة بداية تتطلق منها نظرية المعرفة لن يحل معضلات المعرفة ولكنه بالعكس سيعقد الأمور، إذ لأبد لنا من تفسير هذه الظواهر من ناحية، ومن تفسير كيفية الانتقال من معرفة هذه "الظواهر" إلى الوجود في ذاته من ناحية أخرى، على هذا النحو سيحل محل معضلات المعرفة بالوجود -والتي هي معضلات طبيعية نجمت عن تحليل ظاهرة المعرفة- معضلات المعرفة بالمظهر وهذه الأخيرة بالإضافة إلى أنها معضلات مصطنعة فإنها ليست أسهل من المعضلات الأولى.

من هنا رأى هارتمان أن العودة إلى وجهة النظر القائلة "بالوجود" كنقطة بداية تعنى أن مشكلة المعرفة تتمسك بأقل قدر من الفروض الميتافيزيقية وهو القدر الذي تفرضه طبيعة المشكلات ذاتها، كما تعنى في نفس الوقت أننا قد اخترنا أكثر نقاط البداية بساطة من حيث أنها البداية الوحيدة التي تجنبنا كل التعقيدات التي يمكن أن تظهر لنا داخل المشكلة بإختيارنا لنقطة بداية أخرى.

وأخيرا فإننا سنخصص هذا الفصل لعرض بحث وإختبار هارتمان للمعضلات الثلاث الأولى - المعضلة الأساسية للإدراك، ومعضلة المعرفة القبلية ثم معضلة

المعرفة البعدية، على أن نخصص الفصل القادم لمعالجة معضلات معيار الصدق والوعى بالمشكلة ومعضلة تقدم المعرفة.

سلاحظ معنا القارئ أننا إذا كنا في عرضنا للمعضلات في الفصل الثالث قد عرضنا معضلة المعرفة البعدية قبل عرض معضلة المعرفة القبلية، فأننا هنا في تناولنا للحل سنقدم الأخيرة على الأولى وهو النهج الذي إنتهجه فليسوفنا، أي سنعرض لمناقشته لمعضلة المعرفة القبلية قبل معضلة المعرفة البعدية، ذلك أنه رأى أن هذه الأخيرة - والتي يشكل جانبها اللامعقول جزءا أرجب من سابقتها - يمكن فهمها بصورة أسهل في وقوفها مع معضلة المعرفة القبلية على طرف نقيض وهو ما سيتضح في حينه.

ولكن قبل أن نبدأ بعرض مناقشة هارتمان للمعضلة الأولى - المعضلة الأساسية للإدراك - فإن هناك أساسا ضروريا يجب التأكيد عليه مرة أخرى إذ أنه ما يبنى عليه هارتمان تفسيره لظاهرة الإدراك - بل وسائر المعضلات - ألا وهو تأكيده على مفارقة كل من الذات والموضوع لبعضهما.

مفارقة الذات للموضوع:

ما هي العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع"؟

الواقع أن العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع" تختلف من فلسفة لأخرى وفقا للتصور الأنطولوجي الذي يضعه كل فيلسوف للذات والموضوع. من هنا كان التساؤل عن العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع" في أساسه تساؤلا حول وضع كل من "الذات" و"الموضوع" في الوجود.

فاذا كانت "الواحدة" تحاول أن تجد أساسا أعلى من "الذات" و"الموضوع" يتحد فيه الطرفان في هوية واحدة^(١). وفصلت الثنائية الديكارتية بين الذات والموضوع^(٢)، وإتفق هوسرل مع المثالية الترنسندنتالية في رفض تصور موضوع

(١) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" دار المعارف. الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ١٨٣.

(٢) لم يميز ديكارت بين الفكر والبدن فحسب، بل ميز بين الفكر وسائر الأجسام بصفة عامة بل أن ديكارت يجعل واقعة وجود الفكر أشد وثوقا وثبوتا من وجود الجسم فالفكر يعرف بالفكر في حين أن الاجسام لا تترك إلا بالظن والتخمين، من هنا فقد وصفه "مين دي بيران Maine de Biran" بأنه أول من تصور من الميتافيزيقيين، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم وبين صفات النفس وما لا يمكن أن يخص الا جوهرها مفكرا

مفارق بصورة مطلقة للذات وفى رده إلى الذات، فالعالم - وفقاً لهوسرل - نسق كلى لظواهر متغيرة لا وجود لها إلا بالنسبة إلى الوعى، هذا الوعى ليس هو الوعى التجريبي ولكنه الوعى الترנסندنتالى وهو وحده الذى يبقى بعد تنفيذ ما اسماءه "عملية الرد القينومينولوجي"^(١). فلم تحتج أى من هذه النظريات أن تبرر إمكانية قيام علاقة معرفية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل. هذه النظريات جميعها وفقاً لهارتمان نظريات ميتافيزيقية تأملية، إذ أنها قد إرتكبت فى حلولها إلى فروض ميتافيزيقية مسبقة ولم تحسب حساباً لما نجده فى الظواهر^(٢).

أما هارتمان - فكما أوضحنا من قبل فى تحليل ظاهرة المعرفة - يرى أن الصفة التى تجمع بين "الذات" و"الموضوع" هى أن كلا منهما "وجود واقعى" فكل منهما يقف فى مواجهة الآخر كوجود مستقل عن الآخر، ولا تكمن واقعيتهما فى إرتباطهما معاً بعلاقة المعرفة ولكنهما يرتبطان من الأساس بعلاقات أنطولوجية أخرى، بمعنى أننا إذا افترضنا إلغاء علاقة المعرفة التى تربط بينهما، فإن العلاقة الأنطولوجية التى تربط بينهما تستمر، فليس "الذات" و"الموضوع" سوى جزء من "مجموع أنطولوجي" أو "ميدان أنطولوجي"، وجودهما مشروط بعلاقات متعددة موجودة داخل هذا الميدان ولا تشكل علاقة المعرفة التى تجمع بينهما سوى إحدى العلاقات الأنطولوجية المتعددة، هذه العلاقة هى ما تظهر لنا داخل ظاهرة المعرفة.

هذا الميدان الأنطولوجي الذى توجد الذات والموضوع بداخله هو ما فشلت الثنائية الديكارتية فى رؤيته عندما فصلت بين الذات والموضوع، إذ أن الذات والموضوع مرتبطان من الأصل وهو ما تجاهلته أيضاً المثالية بتأكيدهما على أن الذات هى الموجود الوحيد، وليس هذا الميدان من جانب ثالث وحده مصطنعه كما تدعى النظرية الواحدية. يرى هارتمان أن قبول القول بأن الذات والموضوع موجودان داخل ميدان أنطولوجي عام يجمعهما أسهل بكثير وأكثر واقعية من كل ما حاولت سائر النظريات أن تذهب إليه، ذلك أننا بهذا التصور نسنا فى حاجة إلى أن

= راجع فى ذلك : عثمان أمين "شخصيات ومذاهب فلسفية" الشركة المصرية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٢ ص ١٠١.

^(١) Held, Klaus "Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendente Ich bei Edmund Husserl " Martinus Nijhoff. 1966. S. 18

(٢) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" ص ١٨٣.

نبدأ بالتأكيد على وجود عالم واقعي أرحب بكثير من الوعي وبأنه يوجد بداخله هذا الوعي الذي يعرف والموضوع المعروف. فالتأكيد التلقائي للواقعية والنتائج التي تنتج عنها موجودان ضمننا داخل وجهة النظر هذه التي نتبناها⁽¹⁾.

وفقا لهذا التصور الأنطولوجي يصل هارتمان إلى تبرير العلاقة المعرفية على النحو التالي:

إذا كانت "الذات" ليست سوى موجود ضمن موجودات أخرى فإنه لا يوجد مبرر للإعتراض على أنها من الممكن أن تكون مشروطة ومحددة بواسطة موجود آخر، فحيث أن هناك - وفقا للتصور الأنطولوجي - علاقات متبادلة بين كل الموضوعات - وكل منها يحدد الآخر ويمكن أن يكون شرطا للآخر فإنه لا يوجد أي مبرر لرفض تصور الذات كجزء من هذا التداخل في العلاقات بينهم وأنه من الممكن تحديدها بوجود أو موجود آخر. وإذا كان الميدان الأنطولوجي نسقا من العلاقات، تتحدد مكوناته بهذه العلاقات، فإن هارتمان يخلص بالنتيجة بأن هناك بالفعل علاقات توحد الموضوع وما فوق الموضوع أو تضم هذا إلى ذلك، وحيث يكون هناك سلسلة أو نسقا من العلاقات داخل اللامعقول، فإننا نلاحظ أن ما يمكن معرفته يجب أن يكون محددا بواسطة ما هو غير قابل لمعرفة وأن نفترض ألا يكون من الممكن للذات أن تتحدد بواسطة وجود آخر، فإن هارتمان يرى في هذا استثناء خاصا لا يمكن تبريره ولكن أن تكون الذات يمكن تحديدها بواسطة وجود آخر فإن هذا يجعل الطريق مفتوحا للتفسير الأنطولوجي للمعرفة وستتحدد المعرفة داخل هذا التحديد للذات بواسطة موجود آخر هو الموضوع⁽²⁾.

ولكن كيف يمكن أن تقوم علاقة معرفية بين الذات والموضوع في ظل مفارقة كل منهما للآخر؟ وهو ما يعنيه هارتمان بتحديد الموضوع للذات؟

يرى هارتمان أن الذات في إدراكها للموضوع إنما تترك تحديدات الموضوع وليس الموضوع ذاته، هذه التحديدات يمكنها المرور داخل ذات معينة ويمكنها أن تنتج داخل الذات تركيبا يتحول إلى تمثيل للموضوع، بمعنى أنه لا يستلزم أن يمر الموضوع ذاته داخل الذات وأن يتحول هو نفسه إلى صورة، بل على العكس يبقى الموضوع مفارقا بصورة كاملة، أما صورة الموضوع فهي ليست سوى تمثيل بسيط للموضوع⁽³⁾.

(1) PMC, Tome II P. 14

(2) Ibid, Tome II, P. 5

(3) GdO, P. 148, 149

العلاقة الشرطية الأنطولوجية الخائصة بين الذات والموضوع تكفى لكى تظهر ملامح الموضوع فى "تركيب" داخل الذات، ولكى يكون هذا التركيب موضوعيا.

ولكن كيف يحدث هذا ؟ ما هي طبيعة القانون الذى يحكم هذه العلاقة الشرطية؟

مرة أخرى يرى هارتمان أن التساؤل عن كيفية حدوث هذه العلاقة او بمعنى أدق هذه الكيفية ستبقى لامعقولة وهى ما يتبقى من مشكلة المعرفة وتتصف بعدم قابليتها للحل. ما هو ضرورى -وفقا لهارتمان - هو أن نوضح فقط أنه مع تأكيدنا على أن الذات تتحدد بواسطة الموضوع، فإننا لا نلغى كونهما مفارقين كل للآخر، كما أن هذا لا يناقض ظاهرة الوعي بالموضوع، ففى وعينا بالموضوع يكون الموضوع معطى لنا كموضوع مستقل لا يختلف عن معرفتنا له⁽¹⁾.

فالعلاقة المكونة للمعرفة لا تتعارض مع كون الموضوع والذات مفارقين كل للآخر ولكنها على العكس تكون جسراً بينهما، فالعلاقة المكونة للمعرفة هى فى ذاتها علاقة مفارقة، علاقة أنطولوجية لا تتحد مع أى جانب من جوانب الذات⁽²⁾، ومن ثم فليس من الضروري أن نبرر بصفة خاصة لامعقوليتها، هذه اللامعقولة لا تمنع من كون علاقة المعرفة علاقة يقينية تماما كما لو كان من الممكن معرفة تركيبها والقانون الذى يحكمها، فهى تحوى درجة من اليقين الفرضى يصف أدنى درجات الفروض الميتافيزيقية الحتمية⁽³⁾.

أولا : حل معضلة الإدراك:

رأينا فى الفصل الثانى كيف أن هارتمان فى تحليله لظاهرة المعرفة يرى أن الوعي التلقائى يقرر وجودا مفارقا للموضوع، فالموضوع ليس مجرد موضوع لذات ولكنه ذو وجود مستقل بذاته، ورأينا كيف يتعارض هذا الوجود المفارق للموضوع مع ما يذهب اليه (مبدأ الوعي) من عدم إمكانية إدراك الوعي لأى وجود خارج ذاته - وهو ما اعتمدت عليه المثالية فى إنكارها لأى وجود مفارق خارج الذات - فالوعي لكى يدرك موضوع مفارقا له، فإنه يجب أن يكون بإمكانه الخروج عن ذاته لكى يدرك واقعية لها وجود فى ذاته. تكمن الصعوبة فى خروج الذات عن نفسها، ذلك لأن الوعي لا يمكنه الخروج عن نفسه فهو منقبع فى نفسه، لا يدرك إلا محتوياته الخاصة، لا يدرك شيئا خارجا عن الوعي، وإذا نظرنا إلى

(1) PMC, Tome, II, P. 18

(2) New Ways, P.135.

(3) P:4C, Tome II, P.19

المسألة من جانب الموضوع، فإن هذا التعارض يظهر مرة أخرى، فالمعرفة تبدو على شكل تحديدات للموضوع داخل الذات وهو ما يحقق صورة الموضوع داخل الذات ولكن دخول الموضوع إلى ميدان الذات هو أيضا أمر مشكل مثله في ذلك مثل خروج الذات عن مجالها المحدد. غزو الموضوع لميدان الذات أمر مشكل وفقا لظاهرة المعرفة: كيف يمكن إذن للموضوع أن يقدم صورته داخل الذات دون أن يدخل هو ذاته في ميدان الذات أو أن يتحول إلى صورة؟ فالموضوع وفقا لظاهرة المعرفة - يجب أن يظل في مواجهه الذات متعاليا، متميزا عن صورته كوجود في ذاته. هذا التعارض يبين ما تقرره ظاهرة المعرفة ويبين ما يذهب إليه "مبدأ الوعي" قد خلق معضله هي ما عبر عنها هارتمان بمعضلة الإدراك^(*).

بقي الآن على هارتمان أن يضع حله لهذه المعضلة.

خلاصة هذا الحل هو أن هارتمان يوفق بين ما يقرره مبدأ الوعي - من عدم إدراكه لما هو خارجه - وبين ما تقرره ظاهرة المعرفة من إدراك الذات لموضوع مفارق لها، فما دام جوهر المعرفة لا يتطلب أن يكون الإدراك مباشرا أو غير مباشر، فإن الذات تدرك صورة الموضوع إدراكا مباشرا، وتدرك الموضوع المفارق لها إدراكا غير مباشر من خلال هذه الصورة. ولكن كيف وصل هارتمان إلى هذا الحل، فإن هذا هو ما سنفصل فيه القول الآن:

يرى هارتمان أن مبدأ الوعي مبدأ واضح بصورة قبلية نعم لا يمكن للوعي سوى أن يعرف محتوياته الخاصة. هذه الدلالة المعطاة لمبدأ الوعي تعبر عن القانون الضروري للوعي ولا يمكن لأي نظرية أن تنكرها أو تلغيها، ولكن هذه الدلالة بهذا المعنى تتفق أيضا مع القول بأن الوعي في اتجاهه نحو محتوياته فإنه يتجه إلى شيء آخر ليس هو محتوياته الخاصة، فمحتوى الوعي يمكن أن يمثل شيئا آخر، فوجوده داخل الوعي لا يعني أنه الوعي ذاته، فالتمثل يفترض علاقة تتخطى حدود الوعي، علاقة بين التمثل والممثل، فهو يفترض مجموعة من العلاقات هي أصل اعتماد هذا على ذلك، انكار وجود هذه العلاقات يعني استحالة وجود المعرفة، وحيث أنه لا يوجد مبرر لهذه الاستحالة، فإن مبدأ الوعي - بمعناه المحدد - يتفق مع القول بأن الذات تدرك الموضوع المفارق لها إدراكا غير مباشر، أما ما تدركه الذات بصورة مباشرة فهو تمثيلات الموضوع المفارق أي محتوى الوعي، وحيث أن هذا المحتوى هو تمثيلات الموضوع المفارق، فإن الذات تدرك بنفسها الموضوع

(*) راجع الفصل الثالث ص ٥٧

المفارق ولكن بطريقة غير مباشرة من خلال هذه التمثلات. هذا الإدراك المتوسط هو المعنى الصحيح للإدراك⁽¹⁾. بمعنى آخر، حينما نقول أن الوعي منغلق على نفسه، فإننا لا نعني أنه منعزل عن الموجودات الأخرى ولكنه يعنى أنه يرتبط بها بطريقة محددة، بمعنى أن الوعي لا يدرك سوى بانعكاسه على ذاته، أى بمعنى أن نقول أن صفات أو خصائص الموضوع تظهر بطريقة ما داخل الوعي، وإذا كان الموضوع يحدد الذات، فإنه يجب وفقا للصلة اللاعالية Transcausale أن ينتج الموضوع صورته داخل الذات لكي تستطيع الذات بطريقة غير مباشرة ومن خلال هذه الصورة أن تدرك الموضوع ذاته، وعندما نقول أن الذات تخرج عن نفسها وتترك خارج ذاتها واقعية مفارقة لها، فإننا هنا نستخدم كناية أو تشبيه، فالمعرفة عمليات داخلية لا يخرج فيها الوعي عن ذاته ولا يبحث عن خصائص الموضوع المفارق إلا بطريقة غير مباشرة، أى أنه يدرك بطريقة غير مباشرة ما تمثله الصورة المحاثية للذات وتصاب هذه المعرفة وعى من الذات بمفارقة المتمثل فهي تدركه كموجود فى ذاته مستقل عنها أى كواقعية أنطولوجية.

يستدل هارتمان مما سبق على أن للإدراك معنيين مختلفين وينطبقان على واقعيات مختلفة، ولا يوجد ما يمنع من القول بإمكان وجودهما معا، فالإدراك يمكن تعريفه بأنه الإدراك المباشر للصورة المحاثية - صورة الموضوع المفارق ويمكن تعريفه بأن الإدراك غير المباشر للموضوع المفارق، فمعضلة الوعي الذى يعرف لم تكن تدل - من وجهة النظر الأنطولوجية - سوى على أنه لا يمكن أن يحدث إدراك مباشر للموضوع المفارق، وحيث أن إدراك الموضوع المفارق قد تبين أنه إدراك غير مباشر، فإن هارتمان يرى أن المعضلة على هذا النحو تختفى دون المساس بمبدأ الوعي⁽²⁾.

الدلالة الأنطولوجية للتمثلات:

ولكن إذا كان "الوعي" هو ما يبرر المعرفة، أو هو ما يجعل تمثل الموضوع أمرا ممكنا؟ فهل هذا هو فقط موضوع اهتمام مشكلة المعرفة؟ رأينا أن الذات - وفقا للتصور الأنطولوجي الذى وضعه لها هارتمان - تتصف بالوجود المستقل والواقعية، هذه الذات - فى كليتها وفى واقعيتها - هى موضوع اهتمام مشكلة المعرفة.

(1) Ibid, Tome II P. 20, 22

(2) Ibid, Tome II P. 20, 23

تتميز الذات عن سائر التركيبات الأنطولوجية وأشكال الوجود بان لها جانبين: جانب داخلي وآخر خارجي . لا يشكل "الوعي" سوى الجانب الداخلي فقط للتركيب الأنطولوجي الذي يسمى "الذات"؛ هذا الوعي هو الجانب الوحيد الحاصل على القدرة على تمثيل الأشياء وهو أيضا ما يحوى تمثيلات التركيبات الأنطولوجية الأخرى، هذه التمثيلات محاثية له ولكنها فى نفس الوقت تمثيلات لتركيبات أنطولوجيا مفارقة، فهي ردود فعل الوعي فى حضور التركيبات الأنطولوجية، فالوعي يمكن له أن يدرك ما هو مفارق فى رده لهذا الشئ المفارق داخله. هذا الجانب الداخلى - الوعي - هو ما يحوى العناصر الداخلية للعلاقة بين الذات والموضوع وهو كل ما يمكن معرفته من الذات⁽¹⁾.

لا تهتم مشكلة المعرفة بهذا الجانب الداخلى فقط - الوعي - ولكنها تهتم بالذات فى كليتها وبالعلاقة بين هذه الذات الواقعية الموجودة خارج الوعي والعالم الخارجى، هذه العلاقة الأنطولوجية الأساسية بين الذات وأشكال الوجود الأخرى التى تتحول لموضوعات، هذه العلاقة بإفتراضها لوجود الوعي هى ما تجعل الوعي الممثل للموضوع أمرا ممكنا.

وحيث أن الذات ليست هى هذا الجانب الداخلى فقط الذى يمارس عملية التمثيل ولكنها ذات جانب خارجى أيضا، فإن هذا يجعل منها ذاتا وموضوعا فى ذات الوقت، فهي من الممكن أن تكون موضوعا لذات أخرى فكل ذات هى فى نفس الوقت ذات لموضوع وموضوع لذات أخرى، فهي من الممكن أن تكون ممثلا وممثلا، فالعالم الأنطولوجي يحوى تعددية فى الموضوعات وفى الذوات أيضا، تعنى تعددية الذوات أن كلا منها يمثل العالم بصورة مستقلة عن الأخرى ولكن بصورة مكتملة لبعضها فمجال المعرفة الخاص بكل ذات يتسع ليتحول إلى مجموعة محايدة من التمثيلات - المتداخلة ذاتيا Intersubjectives - بواسطة المعرفة التى لدى الذوات الأخرى عن هذه الموضوعات وبفضل ما بين هذه الذوات الواعية من علاقات، ولكن من الممكن أن نميز داخل هذه المجموعة الواحدة - تمثيلات كل ذات بصورة منفردة، من هنا كانت هذه التمثيلات تتصف بالموضوعية ولكنها موضوعية محجوبة والتى يمكن التحقق منها فى نسق العلوم الذى يتصف بأنه فوق فردي Supra-individual⁽²⁾.

ولكن ما هو هذا الأساس الأنطولوجي لهذه المعارف الموضوعية؟

هذا هو ما سنراه فى الفقرة القادمة والتى تشكل فيها - مشكلة المعرفة القبلية - المسألة الرئيسية.

(1) PMC, Tome II, P. 24

(2) Ibid, Tome II, P. 26, 27

ثانيا : المعرفة القبلية:

إنتهينا مع هارتمان الى ان الذوات الانطولوجية المتعددة تنتج تماثلات للعالم وأن كلا منها يمثل العالم بصورة مستقلة عن الاخرى، هذه التماثلات هي معرفتنا للعالم .ولكن ما مصدر هذه التماثلات، هل هي من نتاج الذات وحدها ومن ثم نفسرها تفسيراً عقلياً، ام انها - كما يذهب التجريبيون - تلقى سلبى لمادة متنوعة؟

للإجابة على هذا السؤال نقول :

إذا كانت الفلسفة تدين لكانط في تحديده للميتافيزيقا كعلم ذى موضوعات محددة ومنهجاً محدداً واضحاً حدوداً بينها وبين العلوم الاخرى، فان تاريخ الفلسفة يدين له مرة اخرى حين جمع فى فلسفته النقدية بين الحس والعقل معا كمصدرين للمعرفة.

فقد آمن كانط بالخبرة الحسية مصدراً أساسياً للمعرفة .تبدأ - وفقاً له - كل معرفة بالخبرة، إلا أن الخبرة وحدها - وإن كانت مصدراً للمعرفة - لا تكون المعرفة. هناك شروط قبلية عامة للمعرفة تشترك مع الخبرة فى تكوين معرفتنا. على هذا النحو إتفق كانط من جانب مع تجريبية هيوم التى رأت أن المعرفة مصدرها الخبرة إلا أنه اختلف عنها فى أن الخبرة هى المصدر الوحيد للمعرفة. ومن جانب آخر وافق كانط العقليين على أن المعرفة البشرية يمكنها أن تتخطى حدود الخبرة الممكنة⁽¹⁾.

يتفق هارتمان مع كانط فى أن هذين المصدرين يشتركان معا فى تقديم التفسير الصحيح للتمثل، فكلاهما هو اصل محتوى المعرفة .

ولكن ما الذى جعل هارتمان يستند الى كلا المصدرين فى تفسير المعرفة ؟ الواقع ان هارتمان قد اراد بهذا ان يأتى متسقاً مع تصوره الأنطولوجى لتعددية الذوات من جهة ومع فكره "اللامعقول " من جهة اخرى، فلقد اراد هارتمان بالأساس القبلى ان يضمن معرفة موضوعية واحدة تتفق عليها سائر الذوات - ولو بصورة جزئية كما سيتضح - والتى تنتج تماثلات للعالم بصورة مستقلة وإلا لإستحالت المعرفة، ولكنه من جهة اخرى لم يكن من الممكن ان يستند فقط على الاساس القبلى - دون التجريبي - فى تبرير المعرفة، والا لكان من الممكن معرفة سائر الموضوعات، بصورة قبلية وهو ما يتناقض مع مبدأ "اللامعقول"، ولم يكن من الممكن فهم لماذا لا توجد هوية بين تماثلات كل ذات وغيرها .

⁽¹⁾ Hoffe, Otfried (Hg.) Klassiker der Philosophie. Verlag C.H. Beck München 1981, S.13

رأى هارتمان أنه لا توجد هوية تامة بين تماثلات كل فرد وغيره، لا تتفق تماثلات كل فرد مع غيره، فكل فرد لا يمثل نفس مايمثله الآخر وحتى إذا أمكن لفردين أن يمثل نفس الشيء فإنهما لا يمثلانه بنفس الطريقة، ومع هذا فإن هناك شيئاً آخر ذا هوية واحدة يشتركان فيه أو أساساً مشتركاً يسمح لذوات مختلفة أن تلاحظ نفس الموضوعات وتصل إلى فهم مشترك لها.

يمكن التعبير عن هذا الوضع بالقول أن هناك اتفاقاً جزئياً في تماثلات الأشخاص، أي لا وجود لهوية واحدة في تماثلات الأفراد ولكنها هوية جزئية، فتماثلات الأفراد هي في جزء منها واحدة وفي جزء مختلفة رغم أن جميع الذوات تحيا داخل نفس العالم وتمثل نفس الموضوعات.

ولكن ما هو الأساس الذي يضمن هذه الهوية الجزئية؟

الأساس الذي يضمن هذه الهوية الجزئية لتماثلات الأفراد المختلفة هو "قوانين التمثيل" أو "قوانين المعرفة" أو مبادئ المعرفة، "شروط إمكانية المعرفة" أو مقولات المعرفة" كما يطلق عليها هارتمان.

ولكن كيف تصور هارتمان هذه القوانين:

هنا نصل إلى معنى "القبلية" لدى هارتمان والذي تكمن فيه أصالته عن غيره وبصفة خاصة عن - كانط - الذي إتفق معه في القول بوجود مفارقة قبلية بموضوعات مفارقة، إلا أن مصطلح "القبلية" يختلف لدى كل منهما معنى ووظيفة.

كان كانط في إطار تحليله لميدان الفهم الخالص قد رأى أنه يتكون من تصورات قبلية غير رياضية ومبادئ قبلية وأنه يكفي للكشف عنها ولتقديم نظرية كاملة لما هو قبلي أن نفحص أو نختبر أحكامنا التركيبية⁽¹⁾.

رأى هارتمان أن المعرفة القبلية لا تتحدد فقط بالأحكام التركيبية القبلية" فالمعرفة القبلية ليست حكماً تركيبياً، فطبقاً لطبيعتها ذاتها فإنها ليست تركيباً كما أنها ليست حكماً، "القبلية" - خاصة حينما يكون مجال البحث هو مشكلة معرفة الموضوع - لا يمكن أن تأخذ شكل الحكم، فكل معرفة قبلية - في شكلها الأساسي - مثلها في ذلك مثل المعرفة المفارقة هي بالاحرى إدراك داخلي أو حدس داخلي - أو هي الدليل على حالة الأشياء الموجودة في ذاتها⁽²⁾ والتي تتصف بالضرورة

(1) Korners, S. "Kant" a Pelican book. 1955 1st published P. 46-47

(2) PMC Tome II, P. 42

والعمومية فالمعرفة القبلية منذ أيام أفلاطون حدس داخلي^(١) ولكنها لدى هارتمان ليست قاصرة على الفكر بمعنى أن لحظة الحدس توجد في الإدراك الحسي وفي الفكر^(٢) فهي إدراك الذات للملامح الضرورية للموضوع بصرف النظر عن وجوده الواقعي^(٣). أو هي تجريد الوعي للموضوعات المادية وإدراك جوهرها الصحيح في عموميتها وضرورتها وفي انغلاق النفس على ذاتها^(٤).

يميز هارتمان - وفقا لهذا المعنى - بين ما أسماه - "القبلية المحاثية" - و"القبلية المفارقة". يجعل هارتمان "القبلية المحاثية" صفة لقوانين المعرفة التي تبرز الهوية الجزئية لتماثلات الأفراد ويجعل "القبلية المفارقة" صفة للمعرفة القبلية الجزئية بالموضوعات الخارجية.

نبدأ بتصور هارتمان للقبلية المحاثية

يرى هارتمان أن قوانين المعرفة قوانين قبلية محاثية. ما يعنيه هارتمان بقبلية ومحاثية القوانين يختلف عن استخداموا هذه الصفة من قبله. الفلاسفة العقلانيون في القرن ١٧ أول من نسب هذه الصفة للمقولات ودعموها بتصورهم للمقولات بأنها تصورات ذاتية وتبعهم في ذلك كانط والمثاليين.

يختلف هارتمان تماما عن هذا الفهم للمقولات. سنتناول ذلك تفصيلا في الفصل الأخير من الرسالة حين نتحدث عن المقولات ولكننا سنركز هنا على معنى "قبلية ومحاثية المقولات" لدى هارتمان: واختلافه عن الفلاسفة العقلانيين.

رأى هارتمان أن قبلية مقولات المعرفة لدى الفلاسفة العقلانيين نتيجة طبيعية لنظرتهم للمقولات على أنها تصورات ذاتية تبرز لنا إمكانية المعرفة القبلية ذلك أنه من الطبيعي أن يكون من الممكن معرفة مبادئ المعرفة - التي هي شروط المعرفة القبلية - بصورة قبلية. فإذا كانت المقولات تصورات الفهم فإن هذا يعني أنها توجد في الذات، من الممكن معرفتها بصورة قبلية قبل أي معرفة. المقولات إذن معرفة خالصة مباشرة قبل أي معرفة بالأشياء. قبلية المعرفة بالمقولات إذن سابقة على قبلية المعرفة بالموضوعات^(٥).

(1) Ibid, P. 34

(2) Ibid, P. 35

(3) PMC Tome II, P. 43, AdrW S. 10

(4) PMC, Tome II, P. 79, AdrW, S. 10

(5) AdrW, S. 107

رأى هارتمان أن هذه الحجة خاطئة. نعم إن مبادئ المعرفة هي شروط المعرفة ولكن ليس من الضروري أن تكون معروفة. نعم تقوم المعرفة بالاشياء عليها إلا أن هذا لا يعنى أنها من الضروري أن تكون معروفة. ليس من الضروري لمبادئ المعرفة القبلية أن تكون معروفة بصورة قبلية⁽¹⁾.

ما الذى يعنيه هارتمان إذن بأن قوانين المعرفة قوانين قبلية محاثية:

ما يعنيه هارتمان بذلك هو أن هذه القوانين أو المبادئ واحدة لكل الذوات أى تنطبق بلا إستثناء على سائر الذوات العارفة ومن ثم يخضع لها التمثل بنفس الصورة داخل كل ذات عارفة ولكنها لا تنطبق على الموضوعات المفارقة، نتيجة لذلك فهي تربط بين كل الذوات العارفة المتنوعة ربطاً داخلياً، فهي الجسر الموصل بين كل وعى فردى وآخر، بين كل عالم من التماثلات والعوالم الأخرى وهى العوالم المنفصلة بطبيعتها⁽²⁾ هذه القوانين هى سلسلة العناصر اللاغنى عنها لكل معرفة والتي تفترضها كل معرفة Concrete⁽³⁾ عينية هذه القوانين أو المقولات من حيث أنها واحدة لكل الذوات ومن حيث أنها تربط ربطاً داخلياً بين كل الذوات ولا تخبرنا بشئ عن العلاقة المعرفية بين الذات والموضوعات فهي مقولات قبلية محاثية. هذه المقولات - محاثية لميدان الذات - فهي ليست جزءاً من المعروف ولكنها جزء من "الذات العارفة" فهي محاثية للذات العارفة التى نمارس بها عملية المعرفة إلا أن محاثيتها للذات لا يتناقض مع كونها مبادئ واقعية ذات وجود مستقل ومن ثم فهي ليست ما نعرفه بصورة قبلية⁽⁴⁾.

قوانين المعرفة إذن هى ما هو أولى بالنسبة لكل معرفة دون أن يكون من الضروري معرفتها بصورة قبلية⁽⁵⁾ هناك بلاشك معرفة بهذه القوانين ولكنها ليست معرفة قبلية بصورة تامة، هناك قوانين للمعرفة غير معروفة وغير قابلة لأن تكون معروفة إذ أن مبادئ المعرفة ذات جانب لامعقول^(*) قوانين المعرفة فى أساسها قوانين أنطولوجية تشكل جزءاً من وجود المعرفة، لا تنطوى معرفتنا بالموضوعات

(1) Ibid, S. 108

(2) PMC, Tome II, P.38.

(3) PMC, Tome II, P. 39, AdrW, S.10

(4) PMC, Tome I, P.344, 345

(5) AdrW, S.108, 109. PMC, Tome II, P. 36

(*) راجع الفقرة الخاصة بلامعقولية المقولات الفصل السابق

بالضرورة على معرفة بهذه القوانين، فالمعرفة القبلية بالموضوع لا تفترض بالضرورة وعيا بقوانين المعرفة^(١).

على هذا النحو ميز هارتمان بين "القبلية المحائية" التي تصف مقولات المعرفة "والمعرفة القبلية"، إلا أنه مع هذا رأى أن هناك ارتباطا ضروريا قائما بينهما نوجزه فيما يلي :

تقوم المعرفة القبلية على القوانين الأنطولوجية للمعرفة، فكل معرفة قبلية هي بالضرورة معرفة عامة وضرورية، لا يمكن تبرير هذه العمومية وتلك الضرورة إلا إذا كانت القوانين - التي هي واحدة بالضرورة - هي ذاتها بالنسبة لكل معرفة وهذه القوانين هي ما تفسر المعرفة القبلية أي الظهور المتكرر الضروري لنفس التركيبات الأساسية ونفس الصور والعلاقات لدى كل ذات فردية، فظاهرة الاتفاق بين الذوات لا تدل سوى على أنه من الممكن لأوجه معينة من الموضوع أن تدرك داخليا وبصورة واضحة ومستقلة عن كل خبرة فردية^(٢).

حالما يتم التأكيد على هذه العلاقة، فإن المعرفة القبلية تبدو كبرهان مباشر على وجود قوانين المعرفة العامة فوق الفردية. على هذا النحو يتكون لدينا معرفة بقوانين المعرفة، فنحن لا نعرفها بنفس الطريقة التي نعرف بها الموضوعات، ولكننا نستنتجها منها، أي أن معرفتنا بوجودها نشق من معرفتنا بالموضوعات فمعرفتنا بالمقولات "معرفة أخيرة" - على حد تعبير هارتمان - مشروطة بالمعرفة بالموضوعات، السابقة على المعرفة بالمقولات والتي ليست سوى استنتاج وجودها^(٣).

قوانين المعرفة إذن واحدة تنطبق على كل الذوات، بينها وبين المعرفة القبلية علاقة جزئية^(٤) هي ما يعنيه هارتمان "بالقبلية المحائية" من حيث أنها ما هو أولى بالنسبة للمعرفة ومن حيث أنها تربط بين الذوات داخليا ولا تنطبق بنفس الصورة على الموضوعات المفارقة.

ولكن كيف فسر هارتمان "المعرفة القبلية بالموضوعات المفارقة"؟

مرة أخرى نلاحظ اختلاف هارتمان -ليس فقط عن كانط- ولكن عن سائر من عداه ممن ناقشوا مشكلة القبلية.

^(١) PMC, Tome II, P. 35, AdrW, S. 108

^(٢) PMC, Tome II, P. 36

^(٣) AdrW, S. 11, 109

^(٤) PMC, Tome II, P.36

رأى هارتمان أن الشرط العام لوجود "معرفة قبلية بموضوعات مفارقة" يوجد داخل العلاقة بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة^(١) إذ لا تضمن "مقولات المعرفة" وحدها وجود معرفة قبلية بموضوعات خارجية إذ أنها كما رأينا لا تنطبق سوى على الذات دون الموضوعات ولا تخبرنا بشئ عن العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع. لا يكفي لقيام هذه المعرفة أن يكون هناك فقط إتفاق داخلي بين الذات والذوات ولكن أن تكون هناك وجهة نظر معرفية متطابقة بين الذات والموضوع^(٢) وهذا لا يتسنى إلا متى كانت مبادئ المعرفة هي في نفس الوقت مبادئ الوجود أو بعبارة أخرى أن تنطبق مقولات المعرفة - الواحدة بالنسبة لكل الذات - أيضا على الموضوعات، فهي يجب أن تكون في نفس الوقت مقولات الوجود ومن ثم تنطبق على الذات والموضوع، فالقبلية المحيطة تقوم على ذاتية المقولات بالنسبة لكل الذات ولكن هذا الشرط لا يكفي لتفسير القبلية المفارقة. يجب أن تكون المقولات عامة تشترك فيها ليس فقط الذات ولكن الموضوعات أيضا، فالقبلية المفارقة أو القول بوجود معرفة قبلية بأشياء واقعية تفترض بالضرورة الذاتية المفارقة للمقولات، أي أن تكون مقولات المعرفة والوجود واحدة لكي يمكن تفسير القبلية المفارقة^(٣).

من هنا رفض هارتمان سائر المحاولات التي رأت في الهوية التامة بين ميداني الذات والموضوع حلاً لمشكلة المعرفة أو تبريراً للمعرفة القبلية. يرفض هارتمان أقدم صياغة معروفة لهذه الهوية تلك التي قدمها بارميندس حين ذهب إلى أن الفكر والوجود شيء واحد - مالا يمكن أن يوجد لا يمكن أن يكون فكراً، وما لا يمكن أن يكون فكراً لا يمكن أن يوجد^(٤).

بارميندس - على هذا النحو - كما يرى هارتمان لم يحل مشكلة المعرفة ولكنه ألغاهها بإلغائه لحدى علاقة المعرفة داخل هذه الوحدة المزعومة^(٥).

ثم تظهر هذه الهوية في الفلسفة الحديثة ولكن بصيغ مختلفة، فتظهر لدى "فشتة" الذي جعل بين "الأنا" و"الأننا" هوية تامة. "الأنا" هو فعل العقل، و"الأننا"

(1) PMC, Tome II, P.58, New Ways, P.15.

(2) PMC, Tome II, P.41

(3) Ibid, Tome II, P.46

(4) Zeller, Eduard "Outlines of the History of Greek Philosophy" Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1948, P.50.

(5) PMC, Tome II, P.51.

هى الطبيعة بموضوعاتها. بدون "الأنا لا يوجد" "لأنا"، "قالأنا" هو ما يضع نفسه ويضع "للأنا" فى نفس الوقت^(١).

أما "شلتنج" فقد رأى أن العلم لن تقوم له قائمة إلا اذا شيد على أساس مبدأ مطلق غير مشروط - يجمع كلاً من الذات والموضوع معاً، فهو "الأنا المطلق" الذى يتصف بأنه علة نفسه، ويفضله ندرك كل الواقع فى ذاته^(٢).

وأخيراً تظهر هذه الصياغة لدى "هيجل" الذى جعل الواقع عقلياً خالصاً، وما يبحثه العقل من قوانين هو فى الواقع قوانين الحَقبة الواقعية، فبين مقولات الفكر والوجود هوية تامة^(٣).

وفقاً لهارتمان، ليست مشكلة المعرفة ولا مسألة تبرير المعرفة القبلية فى حاجة إلى هذه الهوية، إذ أن هذا يتعارض مع ظاهرة المعرفة نفسها، فقطباً المعرفة متميزان بالضرورة، والتأكيد على الهوية الكاملة بين الذات والموضوع فيه مبالغة. كل ما يتطلبه هارتمان إتفاق بين الذات والموضوع لاهوية بينهما^(٤).

أما "كانط" فهو طبقاً لهارتمان قد قدم صياغة أكثر معقولة من فهم فلاسفة الذاتية المطلقة، إذ أنه لم يناد بهوية كاملة بين محتويات ميدانى الذات والموضوع أو الخبرة وموضوع الخبرة ولكنه فقط أوجد هوية بين قوانين أو مقولات هذين الميدانين، ومع هذا لم يرض هارتمان كل الرضا عن هذه الصياغة، ولم يجد فى القول بهوية المقولات تبريراً للمعرفة القبلية بل على العكس رأى فى هذه الصياغة تناقضاً.

حين أراد كانط أن يعطى قيمة موضوعية للأحكام التركيبية القبلية، أو أن يوضح كيف يمكن أن تكون ممكنة نجده يقرر فيما أسماه "المبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية" أن شروط إمكانية الخبرة بصفة عامة هى شروط إمكانية موضوعات الخبرة^(٥).

يرفض هارتمان صياغة كانط لسببين:

(١) اذا كانت مقولات المعرفة تتطابق تماماً مع مقولات الوجود، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون التركيبات العقلية المنتجة بصورة قبلية داخل المعرفة متطابقة مع الموضوع. ولقد رأينا أن هذا يتعارض مع ما تقرره ظاهرة

(١) عبد الرحمن بدوى "شلتنج" المثالية الألمانية ص ٣٠ - ٣١.

(٢) المرجع السابق ص ١٩١.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٣ ، ١٠٤.

(4) PMC, Tome II, P.51.

(5) Kant :Critique of the Pure Reason", B. 197. P. 194

المعرفة من أنه لا يمكن معرفة الموضوع في كليته، ولكن جزءاً فقط هو ما يمكن تمثيله بل أن جزءاً أصغر هو ما يتم تمثيله في الحقيقة. التركيب الذي تنتجه المعرفة ليس صورة طبق الأصل من الموضوع، فاللامعقولية الجزئية للموضوع تتناقض مع مبدأ كانط في وجود هوية بين مقولات المعرفة والوجود، فلو كانت مقولات المعرفة هي في نفس الوقت مقولات الوجود، فلن يكون لدينا مكان داخل الموضوع لما لا يمكن معرفته ولكن الموضوع في كليته موضوعاً معقولاً أي يمكن معرفته من حيث أنه لن يصبح عندئذ سوى "محتويات معرفية" وليس موضوعاً له واقعية في ذاته ولن يصبح عندئذ علاقة المعرفة علاقة مفارقة^(١).

(٢) لو كانت مقولات الوجود هي نفس الوقت مقولات المعرفة، فانه لن ينتج فقط أنه من الممكن معرفة الوجود في جملته ولكنه سيصبح من الممكن معرفته بصورة قبلية، ذلك لأن الوعي الذي تتحقق بالنسبة له هذه الهوية الكاملة لن يكون في هذه الحالة في حاجة "للخبرة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنه سيكتفئ - مثله في ذلك مثل الفهم الإلهي - أن يستتبعها بنفسه وأن يكون لديه معرفة يقينية بالوجود وسيختفي أي معنى للقول بصدق أو خطأ المعرفة. تتناقض الصياغة الكانطية إذن مع إمكانية وجود معرفة بعدية بالموضوع.

يرى هارتمان أنه إذا كان كانط قد قصر علاقة الذاتية بين ميداني الذات والموضوع على ذاتية مبادئهما فقط دون أن يقرر ذاتية كاملة بين الميدانين كما فعل غيره فيما أوضحنا فانه يجب أن نضيف إلى هذا أن الذاتية لا تنطبق إلا على حدود المعقولية الخاصة بالموضوع - أي حدود الموضوع التي يمكن معرفتها - لا وجود لهوية أو ذاتية كاملة بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة ولكنها هوية ذات حدود. يمكن لجانب فقط وليس لكل ميدان المقولات أن يكون مشتركاً بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود. هذه الهوية الجزئية لمقولات المعرفة والوجود هي ما تبرر القول بالمعرفة القبلية الجزئية للموضوعات وما يبرر القول بالوعي التجريبي وباللامعقولية الجزئية للموضوعات^(٢).

ولكن ما حدود هذه الهوية الجزئية؟

ليست سائر مقولات الوجود هي في نفس الوقت مقولات المعرفة ولكن هناك مقولات لا توجد في الميدان الآخر. جزء فقط من الميدانين يمكن أن يتفق داخل

^(١) AdrW S. 106, PMC, Tome II P. 58, 59

^(٢) AdrW, , S. 106

نفس حدود المعرفة بالموضوع المفارق. هذا الحد المشترك - من جانب الذات - هو فى نفس الوقت حد المعرفة، ومن جانب المعرفة هو الحد ذو القيمة الموضوعية، من كلا هذين الوجهين فإن الأول هو ما يشكل جزءا من مشكلة المعرفة بموضوع مفارق^(١).

الهوية الجزئية تعنى بعبارة أخرى بأن هناك مقولات للوجود ليست هى مقولات المعرفة، فمقولات الوجود يجب أن تكون فى كليتها أكثر عددا من مقولات الوجود الموجودة داخل المعرفة بالموضوع والتي تخدم فى تكوين صورة الموضوع وهذا لا يمكن إلا إذا كان الموضوع وتمثالاته يشتركان فى نفس الجوانب الواضحة وضوحا قريبا وإلا لم يكن التمثال بمقدوره أن يعبر عن الموضوع.

هناك إذن معرفة قبلية بموضوعات واقعية. هذه المعرفة ممكنة فقط داخل الإطار أو القدر الذى تتفق فيه مقولات المعرفة ومقولات الوجود، كما أنها لا تشكل وحدها معرفتنا بالموضوعات الواقعية، من هنا كانت المعرفة القبلية بالموضوعات الواقعية معرفة جزئية وليست كاملة.

ثالثا : المعرفة البعدية

الإدراك الحسى مصدر مستقل للمعرفة:

رأينا فى الفقرة السابقة عند الحديث عن المعرفة القبلية كيف إتفق هارتمان مع كاط فى أن لدينا معرفة حسية ومعرفة قبلية معا بالموضوعات الواقعية، ورأينا كيف وجد هارتمان فى الهوية الجزئية بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود تبريرا لإمكانية وجود معرفة قبلية بالأشياء وبذلك جاء مختلفا عن كاط الذى أوجد هوية كاملة بين مقولات المعرفة والوجود.

فإذا إنتقلنا إلى المعرفة البعدية، نلاحظ أن معضلة المعرفة القبلية تختفى هنا، فنحن لا نعرف بتجريد الموضوعات المادية فى إنغلاق الرعى على ذاته وليست المعرفة هنا معرفة بجواهر الأشياء فى عموميتها وضرورتها ولكننا هنا بإزاء إدراك حسى خارجى لموضوع مادي مائل أمامنا مباشرة - معرفة بالوجود الفردى.

يرى هارتمان فى الإدراك الحسى مصدرا مستقلا للمعرفة إلى جانب المصدر العقلى المستقل وهو الاستقلال المزدوج الذى ينعى على الاتجاه العقلى الخالص والمذهب الحسى الخالص أنهما لم ينتبها إليه^(٢).

(١) PMC, Tome II, P. 64

(٢) PMC, Tome II, P. 81

يمكن أن نجد تبريرا لدعوى هارتمان في أن النظرية العقلية للمعرفة تقل إلى حد كبير من شأن وأهمية الإدراك الحسى، فنجد ليننتر مثلا - يرد الانطباعات التى تأتى من الخارج إلى معارف وأفكار أو يفسرها كفكر معوج، فالأفكار لا تكون واضحة ومتميزة منذ البداية - يقصد هنا الانطباعات. بل تبدو للوهلة الأولى مختلطة وغامضة ولا تكتسب الوضوح والتميز إلا متى أصبحت موضوع تفكير يفكر فيه الموناد^(١).

ويصل الاتجاه العقلى إلى ذروته فى المثالية المنطقية - الكانطية الجديدة، فنجد "ليمان" يذهب إلى أن مادة الحس التى يعتبرها الوضعيون حقائق أولية لا نزاع فيها، لا وجود لها فى العالم الخارجى، بل أن العقل وما فيه من معان كلية يؤثر فيها ويطبعا بطابعه الخاص، فلا سبيل لنا إلى معرفة مادة بحثة يقع عليها الحس، فإذا انتقلنا إلى "كوهن" فنجد أنه يصرح بأن الحقيقة لا تعطى البتة مجردة، فلا يعثر عليها فى الإدراك الحسى ولا فى الإدراك الذوقى ولكن العقل يولدها دائما بطرق مختلفة، فالعقل هو ما يولد الأشياء^(٢).

يرى هارتمان أن كلا الاتجاهين قد تطرف فى تفسير المعرفة، فهو وإن كان لا يتفق مع المذهب الحسى فى القول بأن المعرفة الحسية هى المعرفة بالمعنى الحقيقى فإنه يرى مع هذا أنها نقطة البداية الأكثر يقينا، وإن كانت -على حد قوله- كما سيظهر فيما بعد - هى ما يخلق أكبر وأكثر المشكلات. ويرى من ناحية أخرى أن أية معرفة بموضوعات خارجية تعتمد فى تحليلها الأخير على الإدراك الحسى، ومن ناحية أخرى يرفض هارتمان تفسير المثالية المنطقية للإحساس، إذ لا يمكن رده إلى مجرد فكر، لا يمكن للفكر أن يلغى الإحساس كمصدر مستقل للمعرفة، فالإحساس لا يتجانس مع الفكر، فمحتويات الإحساس كالصوت واللون... الخ تحديدات أو معطى واقعى له استقلاله أمام الحكم، فإذا كان للميدان المنطقى أو للمجال القبلى استقلاله، فاللمحسوس والبعدى أيضا استقلاله فالمحسوس يحتفظ دائما فى مواجهة القبلى باستقلاله، فالإحساس ليس شيئا غير محدد ولكنه على العكس هو خبرتنا بالموضوع بأشكال متعددة. تحديدات الموضوع أو محتوى الإحساس معطاه للذات بطريقة تختلف عن التحديدات القبلىة

(١) على عبدالمعطى. "ليننتر" دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ٢٤٨-٢٤٩

(٢) وولف "فلسفة المحدثين والمعاصرين" ترجمة أبو العلا عفيفى. لجنة التأليف والترجمة والنشر،

وبصفة خاصة التحديدات المقدمة في الحكم ، فالاحساس وجه آخر للمعرفة إلى جانب المعرفة القبلية^(١) .

هكذا رأى هارتمان في المعرفة الحسية والمعرفة والمعرفة القبلية مصدرين يكمل كل منهما الآخر بشكل متبادل ، فكل منهما يلمس الموضوع من جانب مختلف ، ويمكن للذات العارفة أن تصل للوجود بطريقتين كل منهما مستقلة عن الأخرى.

ولكن ما الدليل على أن لدينا معرفة حسية (الإحساس)؟

يرى هارتمان أن التمييز بين العالم الواقعي والعوالم الممكنة هو ما يبرر وجود الاحساس. فإذا تساءلنا أي العوالم يمكن تخيلها بصورة قبلية؟ الاجابة الوحيدة هي أن واقعية العالم المباشر فقط هي ما لدينا دليلا مباشرا عليها، لا يقدم لنا "الفكر" هذا الدليل، إذ أن سائر العوالم الممكنة يمكن التفكير فيها ويمكنها جميعا أن تكون موضوع معرفة قبلية؟ أما الاحساس فهو ما يشهد على وجود الواقع. نحن على يقين من أنه في حالة إدراكنا للخصائص المحسوسة ، يتكون لدينا وعى بواقعية معينة يجب أن يقوم الحكم أو الاقرار بوجود ما أو بواقعية شئ ما على معطيات الحواس ليس هذا الوجود - بطبيعة الحال - هو الوجود المنطقي أو الرياضي - أي الوجودات التي يمكن إدراكها بصورة قبلية - ولكنه الوجود العيني أو وجود الموضوع المادى والحكم بالواقعية في هذه الحالة يتميز عن الأحكام الخاصة بالوجود الرياضي المحض وذلك لقيامه على الإحساس ، فاليقين بالوجود الواقعي هو شكل المعرفة الذي يستحيل أن تربطه علاقة هوية مع حدس العلاقات والقوانين ، فإذا كانت المعرفة القبلية معرفة بالكلية والضروري ، فهذه المعرفة معرفة بالفردى والواقعي فهي لا يمكنها أن تنطبق على ما هو واقعي إلا إذا كان ما هو واقعي معطى داخل الحساسية ، فتطبيقها على الواقعي يفترض إذن الاحساس^(٢) .

ذاتية وموضوعية الاحساس

من هنا رأى هارتمان أن للإحساس أساسا موضوعيا ، فالاحساس من حيث أنه يقدم لنا وعيا بالواقعية بصفة عامة ، ومن حيث أنه الأساس الذى عليه يقوم حكمنا بالوجود فهو ذو أساس موضوعى ، فهو يشكل دليلا على الواقعية ، دليلا مستقلا عن قوانين الذاتية.

(١) PMC, Tome II, P.81-82

(٢) Ibid, Tome II, P.82

وإذا كان العلم يصيغ محتوياته فى قوانين عامة ، فإن نقطة بداية هذه القوانين لم تكن سوى ملاحظة الواقع والتجريب ، أى شهادة الحواس . نعم لا يقبل العلم شهادة الحواس دون تفسير أو برهان ، ولكن يبقى القول أنه إذا كانت هناك واقعية تقسّر ، فإن هذه الواقعية لم نكنا عليها سوى معطيات الحواس .

هكذا رأى هارتمان أن ذاتية الاحساس لا تلغى الأهمية التى يمثلها الاحساس للمعرفة ، فهو يضع للمعرفة حدودا عامة . وبناء على ما تقدم يصل هارتمان إلى المبدأ القائل "لا تلغى ذاتية محتويات الوعى موضوعيتها" هذا المبدأ يعتبره هارتمان مبدأ فى ذاته يعنى به أنه إذا كانت التركيبات الموجودة داخل الوعى لا تتجانس أو أنها ذات طبيعة مختلفة عن التركيبات الأنطولوجية الموجودة خارج الوعى ، فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأولى ممثلة للثانية ومن ثم فهى موضوعية وذاتية فى نفس الوقت^(١) .

تبرير الإدراك الحسى

ولكن كيف يمكن أن يحدث إدراك حسى؟

هذا التساؤل هو ما عبر عنه هارتمان بالمعضلة الثانية : كيف يمكن للحواس أن تقدم للوعى بصورة مباشرة خصائص الموضوع الواقعى ما دامت الحواس لا تسمح للوعى أن يخرج عن ذاته ويدرك ما هو مفارق له وما دام الموضوع من وجهة أخرى لا يمكنه أن يدخل داخل الوعى وأن يتحول بواسطة الحواس إلى موضوع محايث . ولكننا قد رأينا من قبل هارتمان يقبل - كواقعة لا خلاف عليها ويؤيده فيها العلم - القول بموضوعية وواقعية محتوى الاحساس ، من هنا وجد هارتمان نفسه أمام أحد أمرين : إما أن يرفض القول بمفارقة وواقعية الموضوع أو أن يعتبر إدراك الحواس للموضوع ما هو إلا مجرد مظهر .

يجد هارتمان فى العلاقة بين "النفس والجسد" أو "العالم النفس والعالم المادى" أو ما أسماه "العلاقة السيکوفيزيائية" حل هذه المعضلة ولتفصيل ذلك نقول .

يرى هارتمان أن هذه المشكلة التى إنشغل بها علم النفس مدة طويلة مشكلة ميتافيزيقية من الدرجة الأولى ، فهى تقع خارج حدود اهتمامه ، داخل مجال غير متجانس مع مجال اهتمام علم النفس ، فإذا كان الاحساس يقف دليلا أو شاهدا على

^(١) Ibid, Tome II, P.83-84

موضوع فيزيقي فإنه يخص اذن الوعي أو ينتمى إليه. هناك إذن عالمان مختلفان بالضرورة ولكنهما مرتبطان. العالم المادى والعالم النفسى، عالم المكان والزمان وعالم ظواهر الوعي الذى يوجد بلاشك داخل الزمان ولكنه ليس مكانيا. ليست العلاقة اذن هى العلاقة بين الاحساس والموضوع ولكنها فى تحليلها الأخير العلاقة بين الوعي والأشياء أو العلاقة بين النفس والجسد فى الانسان. من هنا رأى هارتمان أنه اذا كانت العلاقة بين النفس والجسد هى العلاقة بين الاحساس والموضوع فان تبرير العلاقة الأولى يقدم لنا تفسيراً للعلاقة الثانية ومن ثم تبريراً للادراك الحسى.

رأى هارتمان أن بالانسان نوعين من العمليات، العمليات النفسية والعمليات الفيزيكية، كل منهما ذو طبيعة مختلفة عن الأخرى. هلى يعنى هذا أن هارتمان يؤمن بثنائية العقل والبدن ذاهبا فى ذلك مذهب النظرية العلية السيكوفيزيكية؟

يرفض هارتمان هذه النظرية وذلك أنها - من وجهة نظره - لم تحاول حل هذه المشكلة ولم توضح حتى الشك فى امكانية هذا الحل ولكنها تقدم لنا ثنائية راديكالية للنفس والجسد دون أى تقييد. يرفض هارتمان هذه النظرية أيضا اعتمادا على أنه اذا كانت العمليات النفسية والفيزيكية تحدثان بطريقة متوازية دون أدنى تأثير لهذه على تلك، فإن هذا يعنى أن بالانسان عالَمين غير متجانسين وأن الانسان ينقسم الى جزئين غير متآلفين، عندئذ لن تتمكن الإرادة من إحداثى حركة فى جسم الانسان، بل يصبح الاعتقاد بوجود فعل ارادى مجرد وهم.

تدمر الثنائية - على هذا النحو - وحدة الانسان، رغم أن وحدة الانسان معطاه لنا كظاهرة لا يمكن انكارها - فنحن فى وعينا بذواتنا لا ندرك أرواحنا بدون أجسادنا ولا أجسادنا بدون أرواحنا، فهذا يتناقض مع احساساتنا الثنائية بأنفسنا.

يرى هارتمان أننا يجب أن نتمسك - فى مواجهة هذه الثنائية - بوحدة النفس والجسد، هذه الوحدة هى جوهر الانسان. وليس هذا القول نتيجة استدلالات، بل يجب أن نعتقد وألا ننسى أن هناك علاقات بين العمليات النفسية والعمليات الفيزيكية وأن هذه تحدد الأخرى بطريقة شرطية فكل منها يعتمد على الآخر بطريقة شرطية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ New Ways P.25

ولكن ما الذى يبرر علاقة الاعتماد المتبادل هذه بين هذه العمليات وتلك؟

يرى هارتمان أن علاقة الاعتماد المتبادل ظاهرة معطاه لا يمكن الجدل حولها وأنها ستبقى لغزا غامضا لا يمكن تفسيره ، فكلما منهما ذو طبيعة مختلفة عن الأخرى ولكنهما مع هذا يشكلان معا وحدة الانسان فى اعتماد هذه على تلك. هذه العلاقة لا يمكن فهمها. من هنا رأى هارتمان أن واقعة وحدة الانسان السيكوفيزيكية واقعة ميتافيزيكية لا معقولة. هذه الثنائية اذن ليست سوى ثنائية تصورات - تصورات سيكومنطقية وتصورات فيزيو منطقية - ولكن الأحادية الأنطولوجية للوجود السيكوفيزيقي مع هذا هى ما تقف وراءها وتبررها.

ولكن مم تتكون هذه الوحدة؟ وكيف يمكن تفسير علاقة الاعتماد المتبادل بين هذين النوعين من العمليات ؟ يجيب هارتمان بأن الأساس اللامعقول فقط هو ما يبرر هذه الوحدة وتلك العلاقة .

فالعلاقة التى تبرر وحدة الانسان ليست علاقة ثنائية ولكنها علاقة ثلاثية diallelisme لأنه لا النفس تحدد المادة ولا المادة تحدد النفس ولكن يجد كلاهما جذورهما داخل وحدة أنطولوجية ثالثة عامة تربطهما معا وتضع شروطهما معا، فالثنائية النفسية المادية نتيجة ضرورية لأصلهما المشترك يرى هارتمان أن محاولة الغوص فى جوهر هذا الأساس الأنطولوجى أو انكاره لا يعنى سوى أننا نقدم نظرية ميتافيزيكية ، فالتأكيد على هذه الوحدة الأنطولوجية ليس سوى فرض فلسفى يقدمه كمحاولة للتعبير عما هو ميتافيزيقي لا معقول فى مشكلة الوحدة بين الروح والجسد، لا يرقى هذا الفرض إلى مستوى الفرض العلمى ومن ثم فهو قابل لأن يكون فرضا خاطئا ، ثم أننا فى مجال دراسة الادراك الحسى وهو ما لا يستلزم من ناحية أخرى تحديد طبيعة هذه الوحدة الانسانية ، يكفى لدينا أن نؤكد أن هناك قوانين تحكم العلاقات بين هاتين السلسلتين من الظواهر وأن نقبل ثنائية سلسلة الظواهر.

نحن إذن أمام علاقة لا يمكن تفسير وحدتها ولكنها كعلاقة بين سلسلتين من الظواهر، فإنها تبدو لنا بوضوح، هذه العلاقة هى "العلاقة السيكوفيزيكية الأساسية" وهى تقابل "العلاقة المعقولة الأساسية وتلعب فى الادراك الحسى نفس الدور الذى تلعبه "العلاقة المعقولة الأساسية" ، فى مشكلة المعرفة القبلية ، ولكن هذه العلاقة تؤدى إلى شكل من أشكال الهوية تتخطى ثنائية الذات والموضوع وتتخطى العلاقة المعقولة الأساسية ، فهى أكثر "لا معقولة" من العلاقة المعقولة ، تشكل طبقة عميقة

تتخطى من حيث المبدأ إمكانية فهمها ، أما العلاقة المقولية الأساسية فهي علاقة معقولة فى جزء منها لأن المقولات التى تحكمها هذه العلاقة هى فى ذاتها معقولة فى جزء منها ، أما العلاقة السيكوفيزيقية فهي علاقة لا معقولة فى كليتها ، فالذاتية أو الهوية التى تفرضها هذه العلاقة وتقوم عليها لا تترك مجالاً لفهمها ولو من حيث المبدأ.

لا يمكننا أن نؤسس لهذه العلاقة صياغة للذاتية تكون لها على الأقل قيمة قريبة ومناظرة لفكرة الذاتية الجزئية للمقولات ولكن الصياغة المناظرة لها تفترض أن هناك جوانب نفسية أساسية تتطابق مع جوانب أخرى فيزيقية. لا تتطابق سلسلتا الظواهر بصورة مباشرة ولن يمكن أن يكون لهما هوية واحدة إلا بوجودهما معا فى طبقة أكثر عمقا يصعب على العقل إدراكها ، ولكن هذه الامكانية تكفى لتبرير فكرة العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية.

فالعلاقة السيكوفيزيقية بتمييزها بين العنصر المادى والنفسى فى الانسان ، فإنها تبرر وجود الذات أمام الموضوع وتبرر قدرة الذات على تمثيل الخصائص الجزئية للموضوعات الفردية وذلك فى مقابل العلاقة المقولية الأساسية التى تقدم للوعى الخصائص العامة للموضوعات، فالعلاقة السيكوفيزيقية هى ما تبرر الجانب التجريبي للمعرفة بالموضوع ، لولاها لما كان الإدراك الحسى سوى "فكر معوج" ولما كان الاتفاق بين المعرفة وموضوعها سوى "اتفاق مسبق" ولما أمكن أن تكون هناك علاقة مباشرة بين الموضوع والوعى لأنه ما كان من الممكن أن يكون هناك رد فعل مباشر للوعى أمام تحديدات الموضوع ، فوجود العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية هو ما يحول الاحساس - أو الجانب التجريبي للمعرفة بالموضوع - إلى عنصر مستقل ، لا يمكن رده ولا يمكن للمعرفة القبلية أن تتجاهله. من هنا كان لتمثل الموضوع المادى جانبين مستقلين كل منهما مكمل ومصحح للآخر ، فهو رد فعل الذات فى وجود العلاقة المقولية الأساسية التى تقدم للوعى الخصائص العامة للموضوع المادى وهو رد فعل الذات المباشر الذى يسمح بتمثل الخصائص الجزئية للموضوعات الفردية فى فرديتها بناء على العلاقة السيكوفيزيقية الأساسية^(١).

تفسير الإدراك الحسى:

هناك اذن تمثل للموضوعات ، أو رد فعل مباشر للذات فى وجود الموضوعات ، بواسطته يصبح الوجود معروفا. ولكن التساؤل الآن هو:

(١) Ibid, P.87-94

هل من الضروري أن تكون الخصائص الحسية شبيهة أو مطابقة لخصائص الموضوعات ؟ هل يجب أن تكون الأولى صور طبق الأصل للثانية؟

ابتداء من هذه النقطة تفرعت الواقعية الى مذاهب عدة ، فلم يختلف الفلاسفة الواقعيون في وجود العالم الواقعي وجودا مستقلا عن ادراكنا له وذلك في مواجهة المثالية التي جعلت هذا الوجود يعتمد على معرفتنا له أو وعينا به ، فالوجود بأسره يعتمد على ادراكنا له أو هو بالاحرى وجود ذهنى. اتفقت المذاهب الواقعية إذن على الوجود المستقل للعالم الواقعي ولكنها اختلفت في كيفية ادراكنا له ، هل هو ادراك مباشر أم غير مباشر. فعلى حين تبنت "الواقعية الساذجة" والواقعية الجديدة" وواقعية الحس المشترك" - كل منها محاولة تجنب الصعوبات التي قابلت سابقتها - القول بالادراك المباشر ، وجدت النظرية العلية" أو الواقعية التمثيلية و"الواقعية النقدية" ضالتها المنشودة في القول بالادراك غير المباشر للوجود الواقعي.

بعيدا عن الاختلافات التفصيلية بين سائر هذه المذاهب ، سنشير الى الواقعية الساذجة والنظرية العلية لرفض هارتمان لهما صراحة ، ثم الى "الواقعية النقدية"، التي نرى أنها ما يميل هارتمان اليها في صورتها العامة وإن كان لم يصرح بذلك آملين أن يجد القارئ تبريرا لدعوانا.

الواقعية الساذجة أبسط أشكال الواقعية المباشرة التي ترى أننا ندرك الموضوعات الفيزيائية إدراكا مباشرا أى أننا نكون على وعى مباشر بها وأن هذا الادراك أو الوعى المباشر هو معرفة صادقة بالموضوعات^(١) .

ولكننا في ادراكنا لشيء ما ادراكا حسيا، فإن ما ندركه مباشرة هو صفات حسية. هنا ترى الواقعية الساذجة أن الأشكال والألوان التي نراها والأصوات التي نسمعها والملمس الذى نحسه هي الخصائص الحسية للموضوع ولكنها هي خصائصه الذاتية أو أنها جزء من سطح الموضوع الفيزيقي ولأن له سطحاً ما فهو كيان ذو أبعاد ثلاثية ، يحتل مكانا ما ويدوم خلال الزمان وله صفات أخرى وهذه الخصائص لا تتوقف على إدراكنا لها لأنها ليست إلا خصائص الموضوع الذاتية^(٢).

ولقد كان من الصعب على كثير من الفلاسفة الواقعيين أن يقبلوا هذا القول الساذج بأن الخصائص الحسية هي ذاتها الخصائص الذاتية للموضوع، اقتناعا منهم

(1) Hirst, "Realism" in "Encyclopedia of Philosophy" Vol.7, P.78.

(2) Price, "Pereception" Methuen & Co. Ltd. London 1932, P.27.

أن ما يعرف في تاريخ الفلسفة بحجة خداع الحواس Argument from illusion كافية لدحض ما تذهب إليه الواقعية الساذجة ، فكلنا يعلم بأن الموضوعات الفيزيائية تبدو أحيانا بأشكال مختلفة لأشخاص مختلفة أو تبدو بأشكال مختلفة لنفس الشخص في حالات مختلفة ، كقطعة العملة المعدنية التي تبدو لشخص ما دائرية ولشخص آخر أو لنفس الشخص من زاوية أخرى بوضعية والتل الذي يبدو من زاوية قريبة به نتوءات ومنحدرات ويبدو من بعيد ذا سطح مستو كلوحة مرسومة ، والمجداف الذي يبدو لنفس الحاسة منكسرا في الماء ومستقيما خارجه.

ونسلم أحيانا بوجود موضوع فيزيقي ولكنه في الحقيقة لا وجود له مثل السراب أو مثل خنجر ماكبث في رواية شكسبير الشهيرة فماكبث في الحقيقة لم ير شيئا ومع هذا فقد اعتقد أنه رأى موضوعا فيزيقيا حقيقيا، ثم أننا أحيانا نعاني خيالات جزئية وذلك حين نرى شيئا ما على أنه شيء آخر كنتيجة لتوقعنا ظهور هذا الشيء الآخر كأن أقرأ مثلاً رقم (٥) على أنه رقم (٩) نتيجة توقعي لظهور الرقم (٩) (١).

كانت "الواقعية التمثيلية" أو "النظرية العلية" من النظريات الواقعية التي رأت أن "حجة خداع الحواس" كافية لدحض زعم الواقعية الساذجة بالادراك المباشر، ومن ثم فقد وجدت فيها تبريرا للتمييز بين "الموضوعات الفيزيائية الخارجية" و"المعطيات الحسية". لا ندرك الموضوعات الفيزيائية إدراكاً مباشراً ما دمنا نقبل امكانية أن تظهر الموضوعات الفيزيائية أحيانا على خلاف ما هي عليه وما دمنا نسلم برويتنا أحيانا موضوع فيزيقي ولكنه في الحقيقة غير موجود ، ما ندركه مباشرة هي المعطيات الحسية ، هذه المعطيات الحسية معلومات ذهنية للعمليات العقلية التي ترجع إلى تأثير الموضوعات الخارجية على أعضاء الحس، فالموضوعات الخارجية علل ظهور المعطيات الحسية (٢).

يرفض هارتمان كلا النظريتين ، فهو يقول في رفض الواقعية الساذجة:

"ليس من الضروري أن تكون الخصائص الحسية شبيهة بخصائص الموضوع مثلما تذهب الى ذلك الواقعية الساذجة ، فليس من الضروري أن تكون هذه صور طبق الاصل لتلك ، ولكن مع هذا يجب لهذه أن تمثل تلك بصورة معينة (٣) .

(١) Ibid, P.28

(٢) Ibid, P.67

(٣) PMC, Tome II, P.95.

ويقول في رفض النظرية العلية:

" إذا كانت شروط المعرفة يجب بمعنى ما أن تكون جزءا من نسق شروط الوجود وكان ميدان الوجود هو الميدان الأرحب والأوسع وهو الذى يحوى ميدان المعرفة ، فإنه يجب إذن أن تكون الصلة بين الوعى والوجود من البداية هى صلة اعتماد المعرفة على الوجود أو بمعنى آخر يجب أن تكون المعرفة نفسها داخل تركيباتها الخاصة ونتائجها الواعية مشروطة بالوجود والعمليات الأنطولوجية. من الممكن ألا نتمكن من معرفة كيف يتم هذا الاعتماد الوظيفى للمعرفة على الوجود ولكن الطريقة التى يتحقق بها هذا الاعتماد لا تختلف عن كونها علاقة اعتماد ، يمكن أن تقدم لها المصطلح تأثير "d'affection" الذى لا يعبر الا عن الوضع الأنطولوجى للاحساس ، المهم ألا نعتقد فى وجود اعتماد على أو تأثير على تمارسه الأشياء على الوعى. عندئذ يمكن لنا أن نقبل القول أن رد فعل الذات هذا يفترض تأثيراً ما - أو بمعنى أكثر دقة - تحديد ما يمكن أن نصفه بأنه ما فوق على transcausale (١).

والحقيقة أن النظرية العلية فى قولها بأن ما ندركه مباشرة "معطيات حسية" - كيانات ذات طبيعة مستقلة تختلف عن الموضوعات الفيزيقية - قد لاقت هجوما ورفضاً من كثير من الفلاسفة الواقعيين اذ أنها لم تستطع تبرير كيفية الانتقال من المعطيات الحسية التى ندركها مباشرة الى الموضوعات ... كيف يمكن أن نصل إلى وصف الموضوعات الفيزيقية انطلاقاً من هذه المعطيات ، أو حتى أن نعرف بوجودها على الإطلاق (٢) .

كان "باركلى" قد عبر عن هذه الصعوبة التى تقابل نظرية التمثل حين تساءل كيف يمكن للتمثل أن يشير إلى الموضوع الخارجى من حيث أن كلاهما يختلف فى طبيعته عن الآخر.

أما "لينتز" فلا وجود لديه لمثل هذه المشكلة من حيث أنه لا يوجد تعارض حاد بين المادة والعقل ، فسائر الموضوعات المادية ليست سوى عقول متكررة mind in disguise ، ومن هنا يختفى التعارض أو الاختلاف فى الطبيعة بين كل من التمثل والموضوع (٣) .

(١) Ibid, Tome II, P.95.

(٢) Hirst, "Realism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol.7, P.81

(٣) Passmore, "A Hundred years of Philosophy", P.196,197.

فإذا كان هارتمان يرفض صراحة النظرية العلية إلا أنه بطبيعة الحال لا يوافق "ليننتر" على ما ذهب إليه ، إذ أن جعل "ليننتر" الموضوع الممثل لا وجود له في المكان يلغى الدلالة الأنطولوجية الواقعية للموضوع^(١) .

كيف يفسر هارتمان اذن الادراك الحسى؟

يتفق فلاسفة الواقعية النقدية - فى إطارها العام - على التمييز بين ثلاثة مكونات للإدراك الحسى - فعل الإدراك - معطى مباشر - الموضوع المدرك. يرفض دعاة الواقعية النقدية إيجاد هوية بين المعطى المباشر وهو ما اسموه الخصائص المركبة character-complex وبين الموضوع الذى نشير إليه ومع هذا لم يجعلوا هذا المعطى المباشر كياناً متميزاً عن الموضوع الواقعى الذى يشير إليه. الخصائص المركبة أو المعطى المباشر ليس سوى علامة sign على أنه كيان متميز ولكننا ندركه من البداية على أنه يشير إلى شئ أبعد منه يشير إلى موضوع فيزيقي^(٢).

يرى هارتمان أننا فى "فعل الإدراك" لا ندرك "خصائص الموضوع" وإنما ما ندركه هى خصائص حسية. هذه الخصائص الحسية هى المعطى المباشر^(٣).

على هذا النحو نجد أن هارتمان قد إتفق مع فلاسفة الواقعية النقدية فى التمييز بين فعل الإدراك والمعطى الحسى المباشر والموضوع ، من هنا جاء دعوانا بأنه فيلسوف واقعى نقدي.

ويقول فى موضع آخر:

"ليس الاحساس سوى شهادة على وجود موضوع واقعى .. فالادراك الحسى شهادة على واقعية للموضوع ولكنه ليس من الضروري أن يقدم لنا صورة صحيحة للموضوع ، لأن الخصائص الحسية ليس من الضروري أن تكون شبيهة بخصائص الموضوع"^(٤) .

ويقول فى موضع ثالث:

"لا تستطيع نظرية المعرفة أن تؤكد بيقين سوى أن هناك تطابقاً بين الخصائص الحسية والخصائص الواقعية الأنطولوجية للموضوع وهذا يساوى القول

(١) PMC, Tome II, P.96.

(٢) Passmore, "A Hundred years of Philosophy", P.283,284..

(٣) PMC, Tome II, P.115.

(٤) Ibid, Tome II, P.97.

أن شهادة الحواس يمكن أن تكون صحيحة دون أن تكون الخصائص الحسية هي ذاتها خصائص الموضوع أو جزء منها^(١) .

ويقول في موضع آخر:

"حين تقوم المعرفة على المعرفة بالموضوعات الواقعية ، فإنه يتكون لدينا يقين أن واقعية هذه الموضوعات هي ما هو معطى لنا سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.... فالواقعية معطاه لنا بواسطة الحواس.. ولكن لا يجب أن نفهم من وضع تصور المعطى على هذا النحو أن المعطى الحسى هو ذاته الواقعية وأن هذه هي تلك.. فالواقعية أكثر ثراء من ميدان المعطيات الحسية. نعم يقف المعطى الحسى شاهداً أو برهاناً على وجود الواقع ولكنه ليس هو الواقع فى كليته، فمحتويات المعطيات الحسية يمكن أن تتطابق مع جزء - صغير أو كبير - من الواقعية ، فالواقع بالمعنى الصحيح للكلمة ليس سوى كل الموضوع بصرف النظر عما إذا كان معطى أم لا مدركاً أم لا. فالواقع هو الموجود ومن ثم فهو موضوع المعرفة الممكن ومن ثم فهو ليس المعطى"^(٢) .

هنا يجب ملاحظة ان التمييز الذى يقيمه هارتمان فى النص الاخير ليس هو ذاته التمييز الذى يقيمه فى النصوص الثلاثة السابقة ،بمعنى انه ليس تمييزاً بين الخصائص الحسية والخصائص الانطولوجية للموضوع ولكنه تمييز بين الخصائص الحسية كمعطيات مباشرة وبين الموضوع فى كليته الجزء المعروف والجزء غير المعروف ، أى موضوع المعرفة الممكنة، ولكنه مع هذا يذكر فيما يتعلق بالجزء المعروف من الموضوع انه يمكن ان تقوم بينه وبين المعطيات الحسية علاقة تطابق ، وهذا لا يعنى سوى انهما متمايزان ، فالعلاقة لا تقوم سوى بين طرفين متمايزين . من النصوص السابقة يتضح ان هارتمان يميز تمييزاً واضحاً بين الخصائص الحسية المعطيات المباشرة وبين الخصائص الواقعية الانطولوجية للموضوعات ، كما لاحظنا تكرار ذكر علاقة التوافق correspondence التى يمكن ان تقوم بينهما ، فما هو جوهر هذه العلاقة ؟

يحسن بنا قبل أن نكشف عن جوهر هذه العلاقة أن نرى كيف تصور هارتمان "الخصائص الحسية"

(١) يرى هارتمان أن الخصائص الحسية خصائص عامة ، فلا وجود لخاصية حسية فردية فى ذاتها ، فالحواس لا تشهد إلا على ما هو عام وكلى.

(١) Ibid, Tome II, P.98

(٢) Ibid, Tome II, P. 106,107

فسائر الأشياء ذات اللون الأحمر مثلا تظل حاملة لنفس اللون ، دون أن يتغير هذا اللون من حالة لأخرى أو من شخص لآخر ، فاللون الأحمر إذن خاصية حسية عامة رغم تفاوت درجات شدة هذا اللون ، بل أن درجات تفاوت اللون نفسها تتصف بالعمومية والكلية. نفس الشيء يمكن أن نقوله على "الطعم" و"البرودة" و"الصلابة"^(١) .

يثير هارتمان التساؤل التالي:

كيف يتفق وصف الخصائص الحسية - من حيث أنها محتوى المعرفة البعدية - بالعمومية والكلية مع وصفنا للمعرفة البعدية بأنها معرفة الحالات الجزئية والفردية ، كيف يمكن التوفيق داخل نفس شكل المعرفة بين الكلى والقانون العام وبين الفردى والمحتمل contingent ؟

يجيب هارتمان بأنه في تأكيدنا على أن المعرفة البعدية ذات طبيعة كلية ومحكومة بواسطة قوانين لا يعنى القول أنها معرفة بما هو كلى ومعرفة بقوانين، كما أن محتواها - الخصائص الحسية - من الممكن أن يكون محتوى عاماً دون أن تكون هي ذاتها معرفة بما هو عام. فالعام والضرورى والقانون فى المعرفة القبليّة هي موضوعات المعرفة ، ولكن فى المعرفة البعدية فإننا نعنى بالعمومية أن يكون محتوى عام دون أن تكون هي ذاتها معرفة بما هو عام. فالعام والضرورى والقانون فى المعرفة القبليّة هي موضوعات المعرفة ، ولكن فى المعرفة البعدية فإننا نعنى بالعمومية أن يكون المحمول مشتركاً بين كل الذات وفى كل الحالات. نحن نعرف إذن شيئاً عاماً دون أن ندركه على أنه عام ، نحن ندركه من حيث أنه فردى أى من حيث أنه متحقق فى حالة فردية معطاه. العمومية إذن هي خاصية الوجود الفردى. هذه الخاصية هي إحدى شروط امكانية الإدراك الحسى.

(٢) لا تظهر هذه الخصائص - كمعطيات مباشرة بالمعنى الصحيح - منعزلة أو بصورة فردية، فالخصائص الحسية - كمعطيات مباشرة - هي مجموعات من خصائص أو تركيبات constellation تحكمها علاقات إنشاق وتعارض واشتراط متبادل، فالخصائص الحسية على هذا النحو - كمجموعات - تشكل ما نسميه محتوى الإدراك الحسى الذى يدركه الوعى.

ليس لهذه التركيبات نفس العمومية التى للخصائص ، فهي ليست دائماً هي ذاتها ، فهي تتغير من حالة لأخرى من حيث أنها تتصف بالفردية ، فحيث أن هذه

^(١) Ibid, Tome II, P.113

التركيبات هي فقط ما يشكل المعطى المباشر ، فانه يمكننا القول أنه في المعطى المباشر للدراك الحسى لا تظهر ذاتية هذه التركيبات إلا كشئ ثانوى، فإذا ظهر معطى تجريبي مباشر بنفس الطريقة التى ظهر بها من قبل فإنه لا يتصف فى الحقيقة بصفة العمومية التى بدت له ، فلو اعتبرنا الموضوع المركب للدراك له نفس العمومية الصارمة التى للعناصر الحسية ، فانه يجب ألا ننسى أن هذه العمومية عمومية غير مدركة وأن موضوعات الادراك - على العكس - موضوعات فردية.

من ناحية أخرى ، تظهر "العمومية الذاتية" للدراك الحسى بصورة واضحة تماما ، فالادراك الحسى يظهر بصورة مشتركة لأفراد مختلفة ، ويبدو هو ذاته داخل كل وعى يتلقاه. تؤكد الذات هذه القيمة العامة ضمنا فى فعلها ذاته ، فالذات تعتقد أن كل النوات الأخرى يمكن أن ترى ما تراه ، إلا أن هذه القيمة العامة قيمة محدودة فى الحقيقة ، من هنا جاء وصف الادراك الحسى بأنه "ذاتى " أو "نسبى" ومع هذا فالادراك الحسى إلى حد ما مشترك بين كل الذوات وهو ما يبرر للذات القيمة العامة لموضوع الادراك الحسى^(١) .

المعرفة الحسية معرفة رمزية قوامها التوافق بين الخصائص الحسية والخصائص الأنطولوجية للموضوع:

والآن نصل إلى النقطة الأخيرة وهى العلاقة بين الخصائص الحسية والتركيبات الأنطولوجية أو الخصائص الأنطولوجية.

رأى هارتمان أن العلاقة بين الخصائص الحسية والخصائص الأنطولوجية هى علاقة "الرمز" بما يرمز إليه من حيث أن "الرمز" يختلف بالضرورة فى طبيعته عما يرمز إليه، ولكنهما مع هذا يمكن أن يتطابقا ، أى أن يمثل "الرمز" بصورة صحيحة "الموضوع" الذى يرمز إليه.

ولتوضيح ذلك نقول:

كان "لينتر" قد ميز بين "الفكر" و"اللغة" أو الرموز التى يتم بها التعبير عن الأفكار، وذهب إلى أن الفكر ليس هو اللغة وليست اللغة هى الفكر، فكل منهما ذو طبيعة مختلفة. ومع ذلك فلولا الرموز أو الكلمات لن يمكننا التفكير فى شئ ما فنحن نمارس عملية التفكير من خلال رموز وكلمات. يمكن التعبير عن الأفكار بطريقة مختلفة وبرموز مختلفة ، فنحن نعبر عن حقائق الحساب بكل اللغات مثلا،

^(١) Ibid, Tome II, PP. 113-116

ونصل في حالة الأرقام إلى نفس النتائج سواء استخدمنا النظام العشري decimal system أو النظام الإثنا عشري duodecimal system ، من هنا وصل لبينتز إلى أن هناك علاقة محددة تربط دائما بين الرموز والأشياء التي تعبر عنها ، هذه العلاقة هي دائما علاقة توافق رغم إختلاف طبيعة الرمز عما يرمز إليه ، وهذه العلاقة هي أساس الصدق^(١) .

رأى هارتمان أنه يمكن متابعة لبينتز في هذا التصور ومن ثم وصف كل معرفة لا يمكنها إنتاج reproduire تمثل الموضوع في كليته بأنها معرفة رمزية، فالرموز الرياضية والتصورات والكلمات التي تستخدمها المعرفة بصفة عامة في شتى ميادينها ليست سوى رموز. يرى هارتمان في ذلك ظاهرة واضحة بذاتها ليست في حاجة إلى برهان، فكل فكر ذو تركيب منطقي تصوري فكر ذو طبيعة رمزية بلاشك. ولكن كيف يمكن تطبيق هذا القول على المعرفة الحسية ؟ كيف يمكن أن نصف المعرفة الحسية بأنها معرفة رمزية^(٢) .

في المعرفة الحسية لا نشعر بأننا نكون أنساقاً رمزية ، كل ما في الأمر أنه يتكون لدينا انطبعا بوجود معرفة واضحة ومباشرة ، فاللون والصوت والرائحة تبدو بصورة مباشرة للوعي كما لو كانت خصائص الموضوع ولكن العلم قد أثبت لنا عكس هذا. من هنا يجب أن نبحث في الموضوع عما يطابق هذه الخصائص الحسية ، ولكن ليس هذا مجال اهتمام نظرية المعرفة ولكنه مجال إهتمام العلم. ولكن يجب على نظرية المعرفة أن تتمسك بهذه الحقيقة العلمية ، كل ما نستطيع نظرية المعرفة أن تثبته هو أنه كما أنه من الممكن "للمرئ" أو "الكلمة" التي تعبر عن "فكرة" معينة أن تكون صحيحة دون أن تكون هذه لها طبيعة تلك ، فكل ذلك من الممكن أن نثبت أن الخصائص الحسية "تمثل" ، خصائص الموضوع ، رغم إختلافهما في الطبيعة. بين الخصائص الحسية وخصائص الموضوع نفس علاقة التوافق coordination الموجودة بين الرمز والفكرة^(٣) .

ولكننا في إطار المعرفة الحسية يجب أن نجد لعلاقة التوافق هذه أساسا أنطولوجيا يفسر انتاج كل التمثيلات ، أي يفسر رد فعل الذات أمام خصائص الموضوع وفقا لمعيار ثابت وبنفس الطريقة. أساس هذا المعيار وهذه الطريقة التي

(1) Leibniz, "Selections" ed. by: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, Pp. 6-11.

(2) PMC, Tome II, P.97.

(3) Ibid, P.98

يتم بها إنتاج التمثلات يوجدان داخل ميدان الأنطولوجيا الكلى الذى يحوى الوجود بأسره ، فى العلاقة السيكوفيزيكية الأساسية ، وألا يمكننا شرحها فهذا يعود الى الخاصية اللامعقولة التى تتصف بها هذه العلاقة فى أساسها^(١) .

علاقة التوافق علاقة ذاتية مفارقة غير مباشرة:

هذه العلاقة والتى يمكن أن نعطيها أسماء أخرى "علاقة رمزية" "علاقة التمثل" هى علاقة ذاتية مفارقة غير مباشرة. تنحصر هذه الذاتية فى أن تركيبات الموضوعات - التركيبات الأنطولوجية - توجد دائما بنفس الصورة ، ومن ناحية أخرى تظهر الخصائص الحسية بنفس الصورة ، تحكم هاتين السلسلتين من التركيبات علاقة التوافق. هذه العلاقة تحكمها القوانين ومن ثم فهى علاقة دائمة ، علاقة التوافق الموجودة بين تركيبات الموضوع وتركيبات الخصائص الحسية المناظرة لها تسمح للصورة التى تنتجها المعرفة داخل الذات أن تتكون ، ولكن لا توجد أى علاقة ذاتية بين العناصر المكونة لكل مجموعة من التركيبات ، فعلاقة الهوية أو الذاتية توجد بين تركيبات الذات والموضوع وليس بين العناصر المكونة لها ، من هنا كانت علاقة غير مباشرة.

نقوم علاقة الهوية هذه بصورة غير مباشرة على طريقة إنتاج الاحساسات ، وذلك لأن القوانين التى تحكم هذه العلاقة والتى تسمح بوجود علاقة جزئية بين سلسلتى التركيبات تعتمد على طريقة إنتاج الاحساسات ، وهذه الطريقة - كما قلنا - لا يبررها سوى الوجود اللامعقول ، أو الأساس الذى يقف خلف العلاقة السيكوفيزيكية. هذا الوجود اللامعقول الذى يقف خلف الثنائية السيكوفيزيكية والذى يبرر طريقة إنتاج الاحساسات يسمح لنا بأن نخرج بالنتيجة بأن هناك هوية جزئية فى العلاقة السيكوفيزيكية الأساسية - مثلها فى ذلك مثل هوية المقولات - تجد أساسها فى القوانين العامة^(٢) .

^(١) Ibid, P.99

^(٢) Ibid, P.116,117

تعليق ونقد:

(١) يجعل هارتمان العلاقة السيكوفيزيكية - التى يجد فيها تبريرا للاحساس - علاقة لامعقولة بصورة تامة - وليست علاقة لامعقولة بصورة جزئية مثلما ذهب فى تفسير العلاقة المقولية الأساسية ، ومن ثم فهو يرى أننا لن يمكننا تقديم صياغة لهذه العلاقة التى يصعب على العقل البشرى إدراكها أو فهمها ، ومن ثم فهو يرى أنه يكفى لصياغة هذه العلاقة أن نفترض أن هناك جوانب نفسية أساسية تتطابق مع جوانب فيزيقية أخرى. هاتان السلسلتان من الظواهر النفسية والمادية لا تتطابق بصورة كاملة ولكن بصورة جزئية ، فلا يمكن حدوث هوية بينهما إلا بدخولهما معا فى طبقة أعمق منها لا يمكن للعقل الانسانى فهمها ومن حيث أن هذه الامكانية هى فقط ما يمكن من البداية أن يجيب على حاله état هذه المشكلة فإنها تكفى لتبرير فكرة العلاقة السيكوفيزيكية الأساسية.

هنا نتساءل : اذا كان هارتمان يجعل العلاقة السيكوفيزيكية علاقة لامعقولة بصورة تامة ، فما الذى يبرر له افتراض الهوية الجزئية بين بعض الجوانب النفسية والجوانب المادية الفيزيكية ، فاذا كانت العلاقة فى كليتها لا يمكن تبريرها عقليا من حيث أنها علاقة مفارقة ، فما الذى يبرر لنا فرض الهوية الجزئية.

واذا كان من ناحية أخرى يرى أن لامعقولة هذه العلاقة ليست حالة استثنائية ولكنها لا تختلف فى طبيعتها عن المشكلات الأخرى ، فإننا نذكره بأن المشكلات الأخرى - كالعلاقة المقولية الأساسية ولا معقولة المعرفة - كانت فى جزء منها لا معقولة ولم تكن لا معقولة فى كليتها - ثم إنه يرفض فوق هذا فكرة "العقل اللانهائى". هنا نتساءل : ما الفرق بين إفتراض "العقل النهائى" الذى يرفضه وإفتراض "اللامعقول" الذى يتمسك به؟ ألم يكن من الأفضل رد المشكلات الميتافيزيقية إلى عقل لا نهائى يضع فروضا يمكن بها تبرير هذه المشكلات ؟ أو أن نجعله هو نفسه الفرض الذى يمكن به حل المشكلات الميتافيزيقية ؟ ألم يكن هذا أفضل من ترك المشكلات بلا حل بدعوى أنها لا معقولة ، تفوق قدره العقل البشرى على فهمها وتبريرها؟

(٢) جاء هارتمان - مع هذا - متسقا مع معنى "الميتافيزيقا" الذى حدده من البداية ألا وهو القدر من المشكلات الذى لا يمكن للعقل البشرى المحدود بطبيعته تفسيره ، هذا القدر من المشكلات يظهر أمامنا كواقعة لا خلاف عليها ومن ثم لا يجب إنكاره أو محاولة تجاهله.

(٣) يمكن من جانبنا أن نوجد لهارتمان تبريرا لعلاقة الاعتماد المتبادل بين النفس والجسد أو الاحساس والموضوع أو المعرفة والوجود ، ذلك أن هارتمان كان قد حدد منذ البداية أن المعرفة تتحدد بالوجود والوجود بالمعرفة - وكما ذكرنا ذلك فى بداية هذا الفصل - على الرغم من أن ميدان الوجود أرحب وأوسع من ميدان المعرفة ، فهو يحوى ميدان المعرفة.

الفصل الساس

حل معضلات المعرفة

بالوجود الواقعي

(ب)

أولاً : حل معضلة معيار الصدق :

رأينا كيف، رفض هارتمان - فى الفصل الثانى - تصور "الصدق الأنطولوجى" وتصور الصدق المحايت" وذهب الى ان الصدق "صدق معرفى مفارق" قوامه علاقه بين "صورة محائيه" و "موضوع مفارق"، ولكنه وان كان قد رفض تصور الصدق المحايت فانه يجعله أساسا او شرطا سلبيا للصدق المفارق، فصدق المعرفة يفترض هذا الاتفاق الداخلى بين التركيبات المعرفيه بمعنى أن الصدق المحايت ليس فى حاجة لصدق مفارق من حيث أن معياره هو الاتفاق الداخلى، ولكن العكس صحيح ، فالصدق المفارق فى حاجه الى الصدق المحايت بمعنى ان نفس التركيبات الى يوجد بينها صدق محايت - وهو ما اسماه هارتمان باتساق الفكر rectitude - يجب ان تتصف بالصدق المفارق أى يجب ان تنطبق على موضوع خارجى ، فلكي يتحقق صدق مفارق يجب أن يتوافر شرطان، أن تنطبق التركيبات المعرفيه المحائيه على موضوع واقعى خارجى وألا يكون بينها تناقض داخلى^(١) .

ولقد رأينا - فى الفصل الثالث - كيف ميز هارتمان بين تصور الصدق المفارق وبين الوعى بهذا الصدق أى معيار الصدق وذهب الى أن الصدق صدق مطلق لايشكل معضله وانما تكمن المعضله فى معيار الصدق أو الوعى بهذا الصدق .

التمسائل الآتى :

كيف يمكن حل معضلة معيار الصدق؟ هل يمكن ايجاد معيار لصدق مفارق؟ يرى هارتمان ان معيار الصدق يجب ان يتوافر فيه شرطان :

الأول أن يكون ذا علاقه بموضوع مفارق والثانى ان يكون معطى للوعى. هذان الشرطان يجعلان الوجه السالب للمعضله يختفى . يرى هارتمان أنه بقدر مانجحت الرواقيه والمذاهب العقلية والحدسية كل على حدة فى تحقيق هذين الشرطين فى معيار صدق المعرفه ، بقدر ما فشلت جميعا فى تصور هذا المعيار على النحو الصحيح .

والآن الى تفصيل القول :

(١) PMC, Tome II , P.131, 132.

*راجع الفصل الثالث من الرسالة ص ٦٣

رأى الرواقيون أن العقل لحظة الميلاد صفحة بيضاء، فالأفكار مصدرها تأثير الموضوعات الخارجية التي تحدث إنطباعات لدى العقل من خلال الحواس، فسائر أفكارنا تبدأ من الانطباعات بما في ذلك الأفكار العامة، أى الأفكار التى تشير إلى الأشياء خلف حواسنا مثل فكرة الخير مثلا، فهى نتاج عملية ميكانيكية للانطباعات. فالفكر فى سائر صورته يبدأ من الانطباعات وبعض هذه الأفكار تتأسس من الانطباعات التى تبدأ من داخلنا كالمشاعر مثلا، فالمشاعر يمكنها لهذا أن تعطينا معرفة، فهى مصدر مدركاتنا التى هى أساس إحساسنا بالصدق، فأساس الصدق ينبع من هذه المدركات^(١).

يرى هارتمان أنه بقدر ما نجح الرواقيون فى جعل معيار الصدق إرتباطا مفارقا مع موضوع خارجى وأنه فى نفس الوقت له طابع المعطى المباشر للوعى، فمعيار الصدق معطى مباشر يقدم بالطريقه التى تقدم بها الموضوعات الخارجيه، الا أن خطاهم لا يكمن فى تفسيرهم الحسى للإدراك ولكن فى جعلهم الإدراك الحسى معياراً للصدق ومصدراً للمعرفة فى آن واحد^(٢).

نفس الأمر بالنسبة للفلاسفة العقليين والحدسيين، فلقد ذهب ديكارت الى ان معيار الصدق هو الوضوح والتمايز، فالقضييه "أنا أفكر اذن أنا موجود" صادقه لسبب بسيط وهى أنها واضحة ومتمايزه لدى العقل وهو نفس السبب الذى يتأسس عليه صدق قضايا الرياضيات، فلكى يتسنى لنا أن نضفى على أى علم يقينا يعدل يقين الحساب والهندسة، فحسبنا ألا نشغل إلا بالمعانى " الواضحة " و " المتميزه"^(٣).

أما " سبينوزا " فقد جعل الصدق يكشف عن نفسه حين ذهب الى ان الحصول على فكرة صحيحة هو فى نفس الوقت معرفة أنها صحيحة^(٤).

ويقول " ليبنتز " ان حدوث شىء ما على نحو ما لابد أنه لسبب معين والا لم يحدث على هذا النحو ولو يحدث على نحو آخر^(٥).

يرى هارتمان ان " الوضوح الذاتى - معيار العقلين - ليس معيارا كافيا " فهو لا يضمن الصدق سواء أكان الوضوح الذاتى بالمعنى الذاتى او الموضوعى،

(1) Stumpf, Samuel Enoch " Philosophy. History & Problems " 3 rd ed. Mc Grow Hill. 1983. P 111, 112.

(2) PMC, Tome II, P. 133

(٣) عثمان أمين (ديكارت) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ ص ٦٤ .

(4) Stumpf, Samuel " Philosophy. History & Problems P. 243.

(٥) على عبد المعطى محمد " ليبنتز " دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ ص ١٦٢

فالأول معطى ولكنه لا يضمن معيارا موضوعيا للصدق من حيث ان الخطأ قد يصاحب هذا المعطى ، أما الموضوع الذاتي بالمعنى الموضوعى فقد يضمن معيارا للصدق ولكنه ليس معطى⁽¹⁾ .

هؤلاء الفلاسفة - من وجهة نظر هارتمان - قد ارتكبوا نفس الخطأ الذى ارتكبه الرواقيون ذلك بأنهم قد جعلوا الحدس مصدرا للمعرفة ومعيارا للصدق فى نفس الوقت. معيار الصدق يجب بالأحرى أن يكون اختبارا لصدق مصادر المعرفة، لا أن يكون هو نفسه مصدر المعرفة، من هنا رأى أن معيار الصدق يجب أن يأخذ شكل المصحح *Sorte de correctif* فى ارتباطه بمحتوى المعرفة، لا أن نجعله هو ذاته محتوى المعرفة، فمعيار المعرفة من حيث أنه علاقة بين التركيب المعرفى والموضوع، علاقة تقوم على العلاقة الأساسية للمعرفة - ليس تركيبا يمكن وضعه فى مكان خارج أو داخل الوعى، هذه العلاقة التى تتخطى حدود الذات يمكنها أن تمد الوعى بنقطة موضوعية للمقارنة، شكل تصحيحي - أى معيار - يسمح بتقدير التركيب المعرفى. المعيار - على هذا النحو - ليس آله لتبرير المعرفة أو منهج نتبعه ولكنه الشرط الذى يجعل الوعى بصدق المعرفة ممكنا.

ولكن كيف يمكن لمثل هذا المعيار ان يقوم ؟ كيف يمكن ان يكون فى جوهره علاقته مفارقة تتخطى الذات ، تربط بين محتوى وشيء موجود، بين تمثّل وممثل وان يكون فى نفس الوقت معطى للوعى - أى محايت من حيث ان دلالة المعيار تكمن فى أنه بفضلها يمكن للوعى ان يحدد صدق أو خطأ المعرفة⁽²⁾ .

المعيار تركيب معقد :

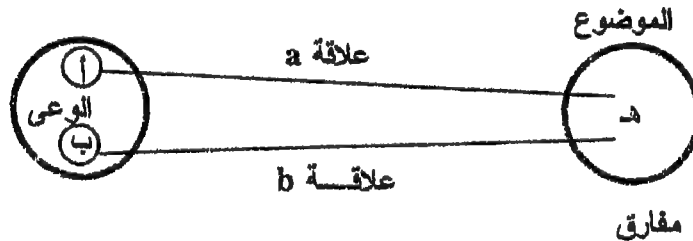
يرى هارتمان ان معيار صدق المعرفة - المعيار النسبى - تركيب معقد ، أو مجموعه من العلاقات ، فهو يقدم للوعى علاقة داخل الذات بين محتويين من محتويات المعرفة ، ولكنه ليس هو هذه العلاقة الداخلية ولا يتكون داخل هذه العلاقة الداخلية والا لكان هو معيار الصدق المصايف أو الاتفاق الداخلى *Concordance*. هذا الاتفاق الداخلى الذى يجب ان نعنى به الذات بصورة مباشرة ليس سوى اتفاق داخلى بين محتويين من محتويات الذات ، ولكن هذا الاتفاق الداخلى من الممكن ان يكون أداه *Vehicule* الاتفاق بين محتوى داخلى وبين الشيء الخارجى الموجود ، اتفاق خارج الذات. ولكى يتحقق ذلك يجب ان يكون هذان

⁽¹⁾ Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy" P. 228.

⁽²⁾ PMC, Tome II, P.134,143.

المحتويان على علاقة بنفس الموضوع الخارجى وأن تستمر هذه العلاقة المفارقة أو أن تمارس دورها من حيث أن هذه المحتويات متفقة داخل الوعى ومن ثم تصبح " المقارنة " أو الوعى بالاتفاق أو الاختلاف بين هذه المحتويات علاقة بين حدود متجانسة لعلاقتين مفارقتين توجد حدودها المتعارضة داخل الواقعية الانطولوجية للشيء، من هنا كان التركيب المعرفى للعلاقة التى يتكون بداخلها المعيار النسبى تركيباً معقداً ، فهو لايشكل فقط الجانب المحايث بين محتويين ولكن أيضاً العلاقة المفارقة بين المحتوى والشيء ومن ثم فالعلاقة المحايثية تقدم دلالة مفارقة. فالتركيب العلائقى للمعيار يوجد داخل علاقة تقوم بين علاقتين ، بمعنى أن نقول داخل علاقة محايثة بين حدود علاقتين مفارقتين بين الحدود التى تشكل جزءاً من الوعى - لأن كل علاقة معرفية مفارقة ترتبط من جانب بالذات ومن جانب آخر بالموضوع الواقعى.

باختصار : يوجد تركيب المعيار داخل العلاقة القائمة بين تركيبين ممثلين كل منهما على علاقة بنفس الموضوع الواقعى ، فالموضوع يبقى هنا دائماً مفارقاً ، ولكن إذا أظهرت تماثلات الموضوع داخل علاقاتها المتبادلة أنها على اتفاق مع الموضوع ، فإن هذه الخاصية تعنى أنها ذات قيمة مفارقة ، لأنه ليس صدق التماثلات الموجود داخل العلاقات المحايثة الموجودة بينها ولكنه فقط معيار الصدق. فالصدق يوجد بالضرورة فى العلاقة المفارقة لتماثلين مع موضوع.



**** هذا الشكل يوضح التركيب العلائقى المعقد للمعيار النسبى ****

لنفترض ان أ ، ب تماثلان غير متجانسين ، تماثلان لنفس الموضوع بطريقتين مختلفتين ، كل منهما ليس سوى محتوى للوعى أو جانب من المحتوى، لا يحوى أى منهما بشكل مطلق أى معيار لتطابقه مع الموضوع هـ. التماثل أ قائم على علاقة معرفية مفارقة (a) والتماثل ب على علاقة مناظرة (b). ولكن إذا كان أ ، ب كلاهما داخل الوعى يمثل الموضوع هـ ، فإن الواقعة التى نقول بأنهما على علاقة بنفس الحد المفارق تقتضى أنهما على اتفاق فيما بينهما من حيث محتواه

ولكن ليس من الضروري ان يكون محتواه متطابق لأنه من الممكن ان يشير أ، ب الى جانبين مختلفين للموضوع هـ ، ولكن يجب أن يكونا على اتفاق مع بعضهما ، ولا يجب ان يكونا متعارضين في اثاره كل منهما للموضوع هـ ، لانهما لو كانا متعارضين فان هذا يعنى ان هناك خطأ فى أحدهما. هذا الخطأ لا يوجد فقط داخل العلاقة الداخلية (ك) القائمة بينهما ولكن يجب أيضا ان يوجد فى احدى العلاقتين المفارقتين b,a او فيهما معا ، فبمعنى ما العلاقة ك والتي هى علاقة محاثية هى ايضا مع ذلك معيار الصدق المفارق لـ (أ ، ب) لأن أ ، ب هما الحدان المحايثان كعلاقتين مفارقتين ، اما الحدان المقابلان لهما فيوجدان داخل الموضوع هـ .

عيوب المعيار : معيار صدق نسبى ومعيار سلبى :

المعيار حتى الآن معيار نسبى وسلبى ذلك لاتنا لايمكننا بواسطته أن نبرهن على صدق مطلق ، يمكن أن نبرهن فقط على عدم الصدق ، على وجود خطأ ولكننا لايمكن أن نبرهن به على وجود الصدق ، ذلك أنه اذا كانت المحتويات أ ، ب غير متجانسه أى تظهر مثلاً من نفس الحاسة ، فان تركيب العلاقتين b,a سيكون واحداً ، فالاتفاق بين أ ، ب لايعنى أنهما صحيحان ، لان كلا التماثلين يمكن ان يحمالن معا نفس الخطأ ، فمن حيث ان العلاقتين b,a متناظرتان ، فانهما يتحققان بنفس الطريقة ويحتويان - نتيجة لذلك - على نفس مصدر الخطأ. هنا يظل المعيار معياراً سالباً ، اذ ان عدم وجود الاتفاق يبرهن على عدم الصدق لـ (أ،ب) ولكن وجود الاتفاق لا يبرهن على ان هناك صدقاً.

من ناحية أخرى لو كانت أ ، ب محتويات غير متجانسه ، ولو كانت العلاقتان b,a تتحققان بطريقتين مختلفتين والتي يمكن ان يوجد بداخلهما مصدر الخطأ ، فان مصدر الخطأ لن يكون على الأقل واحداً او هو ذاته هنا وهناك ولكن لوكان هناك فى هذه الحالة اتفاق بين أ ، ب أى يكملان معا صورة كلية لموضوع متسق *coherente* ، فان درجة احتمال اتفاقهما معا مع الموضوع هـ عالية ، هنا نحصل على معيار موجب يسمح لنا بتأسيس الصدق بصورة عالية نسبياً ، لأنه من حيث ان للعلاقتين b,a تركيباً مختلفاً وتخضعان لقوانين مختلفه ، فان احتمال وجود نفس الخطأ فى الحالتين غير وارد. من الممكن ان نفهم بصورة قبلية ان الأخطاء التى يمكن ان توجد داخل (a) مختلفه عن تلك الموجودة فى (b) ولكن الأخطاء يتم التعبير عنها فقط فى غياب الاتفاق بين أ ، ب . من هنا كان المعيار المتاح امامنا فى العلاقة المحاثية - ك - معياراً نسبياً. من الواضح ان ان قيمه

الموجبة المطلوبة للمعيار الذى يمدنا بالاتفاق بين أ ، ب لابد ان تكون أكبر بحيث تكون العلاقات a,b غير متجانسه بشكل أكبر وبصوره أكثر استقلالاً.

فمادما لاندرك الأخطاء الا بطريقة سلبية ، فان المعيار سيظل على هذا النحو سلبيا، ثم ان الأخطاء لاتظهر الا بالمقارنه - أى متى أجرينا مقارنة ، المعيار اذن معيار نسبى . لن تختفى هذه النسبية وتلك السلبية الا متى تنوعت الحالات وتعددت المصادر ، فكلما ظهرت مادة المعرفة بطريقة متنوعة ، كلما أحدثت الارتباطات - التى تتأسس داخل العلاقة المحاثية - صدقا.

على هذا النحو فقط يمكن للمعيار النسبى أن يصبح معيارا بصدق مطلق، وهو ماتتطلبه مشكلة الصدق ، فالصدق والخطأ كلاهما مطلق بوجودان بصورة مستقلة عن المعيار، الوعى بالصدق فقط هو ما هو نسبى^(١) .

المعرفة القبليّة والبعدية فى معيار الصدق :

انتهينا الى أنه لكى نصل الى معيار موجب للصدق ونتجنب نفس مصدر الخطأ ، يجب أن يكون للمعرفة مصدران مستقلان غير متجانسين متقابلان وفى نفس الوقت يكمل كل منهما الآخر.

رأى هارتمان ان الكثير من الفلسفات قد سلكت هذا الاتجاه فى اطار بحثها عن معيار الصدق ومن ثم فهو يحاول ان يجد فى تاريخ الفلسفة ما يستشهد به على صحة فكرته.

يجد هارتمان هذا الاتجاه أول مايجده لدى الذريين القدماء، حينما ذهبوا الى ان العقل Logos على اتفاق مع الادراك الحسى ولايمكنه أن يلغى ما يبدو أنه متناقض منه مثل النشأة أو الميلاد أو الموت والحركة وتنوع الأشياء.

يقول ديمقريطس ان الفهم لايمكنه ان يهدم او يخالف شهادة الحواس ، بل ان اتفاهه مع الادراك الحسى هو معيار صدق الفهم.

ثم يذكر هارتمان ان افلاطون قد عبر داخل نظرية الفرض فى محاوره فيديون عن نفس الفكرة. يحيلنا هارتمان الى الفقرة (A100) من المحاوره والتى يقول فيها افلاطون " اننى بعد ان اتخذت اساسا فى كل حالة الصورة التى أعتقد أنها الأكثر قوه ، فان كل ما أستطيع أن أجده متوافقا معها ، أضعه كأنه كائن حقيقى عندما

^(١) Ibid, Tome II, PP.137-141.

يتعلق الأمر بالعلم ، وعندما يتعلق الأمر بأى شىء وبالعكس كل ما ينقصه هذا التوافق ، فإنى أعتبره غير صحيح^(١) .

يرى هارتمان أن أفلاطون بهذا النص يقدم لنا معيارا يسمح لنا بان نحكم عما يوجد بصدق وهذا المعيار يوجد داخل اتفاق ، ولكن يكمن الاختلاف بين الذريين القدماء وأفلاطون فى ان العلاقة القائمة بين الحدود التى يجب ان يتحقق الاتفاق بينها مختلفة ، فهى تعبر لدى الذريين الأوائل عن اتفاق شهادة الحواس مع العقل Logos أى أن شهادة الحواس هى ماتؤكد قيمة العقل ، أما لدى افلاطون فهى تعبر عن اتفاق العقل Logos مع شهادة الحواس ، هذا العقل Logos هو ما يبرر شهادة الحواس باتفاقه مع المعطيات الحسية ، بل اننا لو دققنا النظر سنجد أنه بالنسبة للصياغة الأفلاطونية كلا المصدرين يتأكدان بصوره متبادله ، فالأمر لا يتعلق فقط باتفاق شهادة الحواس مع العقل ولكن أيضا اتفاق العقل مع شهادة الحواس. هنا يبدو معيار الصدق قائما على مواجهة متبادلة .

المهم لدى هارتمان أننا فى الحالتين - لدى الذريين القدماء ولدى أفلاطون - أمام مصدرين غير متجانسين للمعرفة ، فى الإتفاق بينهما يكمن معيار الصدق^(٢) .

لا يتفق الباحث تماما مع تفسير هارتمان للذريين الأوائل ولأفلاطون ، فإذا بدأنا بتفسيره للذريين الأوائل فإننا نتفق معه بشأنهم رغم أن ديمقريطس لم يذكر صراحة ان معيار صدق المعرفة ينحصر فى وجود اتفاق بين المعرفة الحسية والعقلية ، ولكن اذا كان ديمقريطس يقرر بالإدراك الحسى والفكر مصدرين للمعرفة وبأن المعرفة الحسية معرفة غير كاملة والفكر - كمصدر معرفى أرقى من الحس يمكن أن نعرف من خلاله التركيب الحقيقى للأشياء بصورة أفضل، فإننا الى هذا الحد يمكن أن نجد لكلام هارتمان دلالة من حيث ان كلا مصدرى المعرفة لدى ديمقريطس مكمل للآخر^(٣) أما بالنسبة لأفلاطون فلقد سبق وأشرنا الى تصورهِ للمعرفة الصادقة ، فالمعرفة الصادقة لديه هى المعرفة بعالم المعقولات وهذا لا يتم الا بالفكر المجرد. نعم لدينا معرفة حسية بعالم الواقع وهى ما أطلق عليه أفلاطون عالم الأشباح والصور الا أن المعرفة هنا ليست معرفة كاملة أو صحيحة،

(١) أفلاطون - محاوره فيدون - ترجمة وتعليق على سامى النشار - عباس الشربيني - ١٩٦٥
دار المعارف ص ٩٨.

(٢) PMC, Tome II, P.142,143.

(٣) راجع بشأن تصور ديمقريطس للمعرفة
Zeller Eduard, "Outlines of the History of Greek Philosophy" P.69

لا وجود لمعرفة صادقة بهذا العالم ، ومن ثم فلم يقل هو الآخر بأن المعرفة الصادقة تكمن في الاتفاق بينهما . ولكننا مرة أخرى يمكن ان نجد دلالة لتفسير هارتمان وذلك اذا كان ما يعنيه باتفاق العقل مع شهادة الحواس أن المحسوسات تقوم بدور التذكرة ، فهي فقط ما تذكر الروح بعالم المعقولات - الحقائق والواقع بمعناه الحقيقي - والذي كانت الروح تعيه قبل حلولها في الجسد .

ثم تعود الفكرة الأفلاطونية - فكرة اتفاق قبلية المبادئ مع وجود المعطى التجريبي - فتظهر في النظريات العلمية حيث يكتمل المنهج الاستنباطي مع المنهج الاستقرائي .

وأخيرا يجد هارتمان في تمييز كانط بين الحدس والفكر أو الحساسية والفهم، وفي ثنائية المعرفة البعيدة والقبلية ما يسمح لنا بتفسير ظاهرة الاتفاق الداخلي بين مصدرين مختلفين للمعرفة (*) .

كان كانط في "الاستنباط الترنسندنتالي للتصورات الخالصة للفهم" قد اتجه الى البرهان على أن التصورات لن تكون ذات قيمة موضوعية الا متى انطبقت على موضوعات الخبرة ، وأن الاستخدام المشروع للمقولات قاصر في كليته على الحدس التجريبي.

يقول كانط " هناك عاملان يجب ان يتوافرا في المعرفة وهما التصور والذي من خلاله يمكن التفكير في الموضوع بصورة عامة ثم الحدس والذي من خلاله فقط يكون الموضوع معطى. فالتصور بدون الحدس تصور فارغ من حيث أنه تصور بلا موضوع ومن ثم فإنه تفكير مجرد لا ينتج معرفة ثم أن الحدس الحسى هو الحدس الوحيد الممكن لنا. من هنا تكون النتيجة أن التفكير في موضوع ما من خلال أحد التصورات الخاصة للفهم لن ينتج معرفة الا متى ارتبط هذا التصور بموضوعات الحس . الحدس الحسى اما أنه حدس خالص - الزمان والمكان - أو حدس تجريبي وهي التماثلات المباشرة التي تأتي لنا عن طريق الحواس. يمكننا من خلال تجربة الحدس الخالص ان نحصل على معرفة قبلية بموضوعات - كما هو الحال في الرياضيات - ولكن فقط من حيث صورها ولكن هل يمكن بالفعل حدس أشياء بهذه الطريقة. هذا ما لا يمكن ان نقرره ، لن تكون التصورات الرياضية

(*) يعترف هارتمان بأن كانط لم يضع أو يستخدم مبداء في ثنائية الحساسية والفهم من أجل تقديم حل لمشكلة معيار الصدق ولكنه يذكر أنه يحاول ان يخرج بهذه النتيجة من خلال عبارات كانط ذاتها.

معرفة بالمعنى الصحيح الا اذا افترضنا ان هناك أشياء يمكن ان تظهر لنا من حيث اتفاقها فقط مع صورة الحدس الحسى الخالص. أما الأشياء الموجودة فى الزمان والمكان فهى معطيات لنا فقط كمدرجات ومن ثم فان التصورات الخالصة للفهم حتى فى حالة انطباقها على الحدوس القبلية - كما هو الحال فى الرياضيات - تنتج معرفة فقط متى انطبقت هذه الحدوس - والتصورات الخالصة للفهم أيضا - على الحدوس التجريبية.

فالمقولات حتى بالاضافة الى الحدوس القبلية لايمكنها ان تنتج معرفة بالأشياء، يمكنها ان تفعل ذلك فقط - من خلال انطباقها على الحدس التجريبى. فهى تنطبق فقط على الخبرة الممكنة . ومن ثم نخرج بالنتيجة ان المقولات من حيث أنها تنتج معرفة بالأشياء - لا تنطبق سوى على موضوعات الخبرة الممكنة^(١).

يرى هارتمان أننا لوخلصنا هذه الصياغة من الأحكام المثالية والسيكولوجية المسبقة ، فلن تعنى هذه الصياغة سوى ان المعرفة القبلية لن تكون معرفة بموضوع ولايمكن ان تعبر عن صدق الا متى جاءت متفقة مع المصدر الآخر المقابل لها وهو معطيات المعرفة البعدية، فما يعينه كائط بقصر استخدام المقولات على الحدس التجريبى ان الجانب التجريبى هو معيار صدق المعرفة القبلية^(٢) .

بناء على ماسبق يقرر هارتمان مطمئنا ان الشروط التى تجعل العلاقة المكونة لمعيار صدق مفارق ممكنة لن تتحقق الا فى وجود مصدرين للمعرفة مستقلين وغير متجانسين وهى العلاقة التى يجب ان تأخذ شكل اتفاق محايث بين تركيبات عقلية وتحمل فى نفس الوقت علامة على اتفاق مفارق مع موضوع.

ليست هذه الثنائية - كما يرى هارتمان - هى الثنائية الكانطية ثنائية الحساسية والفهم أو الإستقبال receptivite و(التلقائية) spontaneite ولا الحدس والفكر ولكنها فقط ثنائية المعرفة البعدية والمعرفة القبلية ، ولقد رأينا أن المعرفة البعدية - لدى هارتمان - ليست مجرد استقبال ، فموضوعيتها وإتفاق الذرات عليها دليل على أنها ليست مجرد استقبال محض، كما أن المعرفة القبلية لا تتطابق مع النشاط أو الفكر أو الفهم ، أى ليست خلقا لموضوع ولكنها إدراك ماهو عام وضرورى وهو مالايمكن ان تكون الخبرة بالحالات الفردية مصدره. فالحكم القبلى حكم حدسى

(1) Kant, " Critique of Pure Reason", B. 146, 147, 148 , P.161,162

(2) PMC, Tome II, P.144

ولكنه فى نفس الوقت ليس أقل من نظره بعديه يمكن أن توجد بينها وبين الحساسية هوية لأن شهادة الحواس هى العناصر الأخيرة ولا يمكن ردها الى معرفة تُبرهن بصورة بعديه على حدس موضوع بعدي. وفى المقابل من الخطأ إيجاد هوية بين المعرفة البعدية والادراك الحسى ، فالادراك الحسى معرفة مادية بالموضوع والتى هى دائما عبارة عن عناصر قبلية وبعديه، وبالمثل لا يجب أن ننظر للمعرفة القبلية على أنها مجرد حدس واع لمبادئ قبلية خالصة .

نتيجة لما سبق يرى هارتمان أنه رغم أن المعرفة القبلية والمعرفة البعدية مصدران مستقلان غير متجانسين ولا يمكن معرفة العناصر الصادرة عن هذين المصدرين الا فى ترابطهما واندماجهما معا ، بمعنى أنها لا تنفصل الا بطريقة مصطنعة ، الا أنه مع هذا من الضروري أن نوضح أوجه الاختلاف بينهما والذى من شأنه أن يظهر استقلالهما وخضوع كل منهما لقوانين مختلفة.

١- من حيث المحتوى :

يتضح استقلال المعرفة القبلية عن المعرفة البعدية فى اختلاف محتوى كل منهما ، فالمعرفة القبلية فى عناصرها الأخيرة لها طابع الحدس ، حدس قانون عام وعندما تظهر بصورة مجردة للوعى فانها تأخذ شكل الأحكام والتصورات.

وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله ردتها المذاهب العقلية الى فكر خاص - أما المعرفة البعدية فهى على العكس ترتبط دائما - فى عناصرها البعدية بحالة فردية ، موضوعها له صفة التفرد ، من هنا لم يكن من الممكن التعبير عن هذه المعرفة فى شكل تصور أو حكم.

هذا الاختلاف الأساسى ناتج عن التعارض التالى . نتصف المعرفة القبلية بالضرورة والكلية ، أما المعرفة البعدية فتتضمن الواقعية المادية لموضوعها ، كما أنها التعبير عن الامكانية أو الحدوث Contingence التى لا يمكن الغائها . هذه الاختلافات تكفى للبرهان على الاستقلال التام لمصدرى المعرفة.

٢- من حيث القوانين التى تخضع لها كل منهما :

يكمن الشرط العام لإمكانية المعرفة القبلية فى العلاقة الأساسية الموجودة بين المقولات، فى الهوية الجزئية بين مبادئ الوجود والمعرفة، أى فى هذه العلاقة المقولية الأساسية الموجودة فى كل فروع ودرجات المعرفة، فالموضوع العيانى Concrete لا يمثل الابصورية غير مباشرة تسرى عليه القوانين العامة ، أى أنه ذاته يحمل الخصائص العامة للوجود ، فهو لا يمثل انزاعا عن طريق وسيط ، مانعته

بصورة مباشرة هو القانون وليس الحالة المادية والتي من المستحيل ان نستخلص منها واقعية هذه المعرفة .

أما الشرط العام لامكانية المعرفة البعدية فيكمن فى العلاقة الأساسية اللامعقولة والتي هى ليست علاقة بين مبادئ. يمكن القول ان هذه العلاقة علاقة هوية أو ذاتية أو هى قانون يحكم النشاط السيكونيقي. الموضوع هنا يتمثل بصورة مباشرة مع خصائصه كموضوع فردى ، فالوعى هنا يفعل reagit أمام خصائص معينة للموضوع الفردى ، لا تدرك الواقعية المادية هنا فى تمامها أو اكتمالها. ولكن تظهر الخصائص المدركة بصورة مباشرة كخصائص مادية. المهم فى مصدر المعرفة التجريبي هنا أنه يقرر لنا أو يشهد لنا على وجود واقعي.

٣- الجانب الوظيفي لكل منهما :

يشكل اختلاف الجانب الوظيفي لكل منهما اختلافاً آخر بينهما.

ترتبط المعرفة الحسية بأنساق من الرموز الثابتة والمحددة ، لهذا الأنساق حدودها وقوانين القيمة الخاصة بها التى لا يمكن مخالفتها والتي يتطابق كل منها مع جزء محدد من الواقع. وفى المقابل ، فان المعرفة القبلية والتي نعبر عنها بطريقة كلية - الحدس المنطقي او المثالي ، تكوين التصورات - ليست مرتبطة بقواعد مشددة ، فهى تلعب دوراً حراً بصورة نسبية فى خلق هذه الأنساق ومن الممكن ان تتكيف مع الواقعية. يوجد هنا اذن فى هذا الشكل من المعرفة أنساق متحركة من الرموز ، فالتكيف مع الواقع يتم بالنشاط الذى يمكن أن يكون لدينا فيه وعى بهدف محدد من البداية.

وفى المعرفة المادية بالموضوع يختلط او يتداخل مصدرا المعرفة ولكن ما أردنا ان نقوله يوضح ان وظيفتهما مختلفة ، فالحواس تقدم لنا معطى لا يمكن تعديله، معطى جاهز - ماده - أما المعرفة القبلية فتقدم صور وعلاقات يمكن أن نقيم المعطيات الحسية بها.

هذان المصدران يكمل كل منهما الآخر. ولكن من حيث ان المعطيات الحسية لا تتلقى دلالتها الا بعد تأثير المعرفة القبلية عليها ، فان هذا يعنى أنهما لا يمكن لأحدهما ان تحل محل الأخرى ، ومن ناحية أخرى فى تكويننا للتصورات بواسطة العناصر القبلية للمعرفة ، فان ما نبحث عنه من البداية هو ان نجعلها على اتفاق مع المعطيات الحسية ، فالمعرفة القبلية هى المعرفة التى تحاول التفسير والتقييم، والمعرفة الحسية هى المعرفة التى تقدم الماده ، فالاولى تنتج التصور ولكن بدون

أن تؤكد لنا على وجود واقعية ، والثانية تجعلنا على يقين بالواقع ولكن لا تقدم لنا تصورات. لا تتكيف المعرفة القبلية من البداية مع الموضوع ذاته ولكن مع المعطيات الحسية التي يمثل الموضوع لنا بداخلها. التطابق L'adequation الواعي أو الهدف الذي نبحث عنه في اتجاه الصدق هو التطابق غير المباشر ، هو الاتفاق الداخلي بين جانبى تمثل الموضوع ، الجوانب القبلية العامة وجوانب المعطيات البعدية الحادثة⁽¹⁾ .

معييار صدق المعرفة : معيار موجب :

لقد أوضحنا الصفة العلائقية المعقدة لمعييار الصدق المفارق. الآن نقدم هذين المصدرين المستقلين غير المتجانسين للمعرفة فى معيار الصدق. هنا نلاحظ بسهولة ان وجودهما معا فى الوعى يتفق مع الشروط التى يتطلبها المعيار ، فهما تماثلان لموضوع واقعى ، فالعلاقان a , b المفارقتان تتكونان بطريقتين مختلفتين ولا تخضعان لنفس القوانين. ومع هذا فان حدى العلاقتين a ، b الموجودين داخل الوعى ، هاتان العلاقتان على علاقة فعلية مع بعضهما فى التركيب المادى الذى خلقته المعرفة ، فالعلاقة ك التى تربط الحدود تبدو بحيث ان هذه الحدود ذاتها تمثل داخل الوعى .

ما اعتبره الشكاك القدماء مستحيلا يتحقق هنا. فالمعيار لا يوجد لا داخل ولا خارج الوعى ولكنه داخل وخارج الوعى ، تمثل وليس تمثلا ، فهو يبدو داخل الوعى بحدى العلاقة المركبة التى يتأسس بهما ولكنه يتأصل او يوجد أساسه داخل الموضوع المفارق فى الحد الثالث المشترك مع الحدين الآخرين - من هنا يمكن لمعييار الصدق ان يكون محايداً بشكل صحيح كمعطى للوعى وذا قيمة مفارقة ، لأن المعيار يوجد داخل العلاقة الداخلية ك التى هى علاقة تطابق بين الجوانب القبلية (أ مثلاً) والمعطى البعدى (ب) وهذا الاتفاق يحدث كل مرة يحمل فيها فعل المعرفة على الأشياء. يمكن لهذا الاتفاق ان يتحقق داخل الوعى لأى الشهادتين المنفقتين واللتين تأتى فى صالح الوجود معطيان داخل الوعى. على هذا النحو يمكن حل الصعوبة الميتافيزيقية التى تتضمنها المعضلة فى شكلها الإيجابى. لسنا فى حاجة هنا لرباط جديد بين الموضوع والتركيب الذى تنتجه المعرفة ، فالإرتباطات السابقة التى تحدثنا عنها والتى توجد جذورها فى العلاقة المقولية الأساسية وفى العلاقة السيكونفزيقية تكفى ، فهى تسمح جميعا بتفسير كلية العلاقات الداخلة فى

(1) Ibid, Tome II, PP.145-148.

المعيار، فالحد الثالث للعلاقتين الأساسيتين هو ما يكون المعيار. لسنا فى حاجة هنا الى فرض ميتافيزيقي جديد. الحد الأدنى والفرض الميتافيزيقي الذى لا يرد والذى يبرر لنا الوجود يكفى لمناقشة مسألة المعيار.

ليس هذا الحد الثالث diallèle صورة فارغة والذى نقابله داخل الاتفاق المحايث للمتناهات، فهو يكتمل بالعلاقة - او يتحقق - بالعلاقة الموجودة بين الحدين الآخرين أ، ب والموضوع هـ المفارق لهما. اذا لم يكن هناك اتفاق او تطابق بينهما أى أن التتابع الزمنى مثلا للمعطيات الحسية لا يتفق مع التتابع العلى للحوادث الذى تسمح الارتباطات القبلية فى كليتها بادراكه، فان هذا يعنى ان أحد هذين الحدين خطأ، ولكنهما متى اتفقا فانهما من الممكن أن يكونا صحيحين، ومن حيث أن شهادة الحواس والتوقعات القبلية كمعطيات غير متجانسة تحكمها قوانين مختلفة لا يمكن ان يحتوي على نفس الخطأ، أى لا يتفقا فى أخطائهما، فان هناك فرصة ضعيفة ان يكون كلا مصدرى المعرفة سبب الخطأ، نعم هذا ممكن بلا شك ولكنه غير محتمل الوقوع - بعيد عن أن يحدث. فالاتفاق الداخلى بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية يقدمان من وجهة النظر المعرفية قيمة علامة الاتفاق المفارق، فالوعى يمكنه أن يتحقق من هذا الاتفاق المفارق بالاتفاق المحايث داخله بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية، فالوعى بالاتفاق بين المحتوى والموضوع يظهر فى العلاقة القائمة بين المحتويات الداخلية للوعى، يظهر كوعى يصدق مفارق.

نعم لا يشكل إتفاق المحتويات الداخلية غير المتجانسة سوى معيار نسبى ولكنه فى نفس الوقت معيار موجب يسمح لنا بدرجة عالية جدا من الصدق، فالمحتويات الداخلية من حيث أنها من مصدرين مختلفين وتشهد على نفس الشيء، فان اتفاقهما يقدم لنا قيمة موضوعية هما فى ذلك مثل لغتين مختلفتين نعبر بهما عن نفس الفكرة، فشهادة الحواس والأحكام القبلية لغتان مختلفتان تعبران عن نفس الشيء، فنحن هنا لانهتم فقط على حكم قبلى او على شهادة الحواس فقط ولكن عليهما معا، بهذا المعنى يمكن ان نفهم كيف يمكن للمعيار النسبى ان تكون له قيمة المعيار المطلق.

المعيار على هذا النحو منهج يمكننا بواسطته ان نفقن بكنب أو صدق محتوى المعرفة. هذا المعيار يعتبره هارتمان معيارا للعلم والفلسفة على حد سواء. ومرة اخرى يؤكد على ان عناصر المعرفة تلك التى قام بتحليلها وتوضيح الاختلافات بينها ليست فى الواقع منفصلة ولكنها مرتبطة دائما، ينطبق هذا على المعرفة

التلقائية والمعرفة العلمية على حد سواء ، وهى العناصر التى يكمن بداخلها معيار الصدق ، فالوعى بالصدق يصاحب دائما وبصورة واضحة محتوى المعرفة^(١) .

ثانيا : حل معضلة الوعى بالمشكلة :

رأينا مع هارتمان فى وصف ظاهرة المعرفة ان الموضوع المعروف الذى يتكون لدينا عنه صورة ليس هو الموضوع فى كليته ولن يكون هو كذلك، ومن ثم فإن هناك " عدم تطابق بينهم" عدم التطابق هذا تعى به الذات. هذا الوعى : وعى ايجابى بحدود التوضع وعى سلبى باستحالة ادراك ما يتخطى حدود الموضوعيه أى المحتوى الموجود فى " مافوق الموضوعى " .

من هنا ظهرت أكثر معضلات المعرفة تناقضاً وهى مطلب الذات أن تعى بما هو فى طبيعته "فوق موضوعى" على ألا يفقد طبيعته أى أن يظل "فوق موضوعى"، رغم أنه من المؤكد أنه أياً ما كانت الطريقة التى يمكن بها للذات ان تعى هذا المافوق موضوعى فإنه سيتوقف عن كونه "مافوق موضوعى" ويتحول الى "موضوعى" .

لم تظهر هذه المعضلة - بطبيعة الحال لدى سائر أشكال المثاليه وبصفة خاصة لدى المثاليه المنطقية - اذ ليس موضوع المعرفة لديها سوى تركيب محايث ومن ثم تلحصر المعرفة داخل تركيب الموضوع.

يرى هارتمان أنه يمكن حل هذه المعضلة بنفس الطريقة التى تم بها حل معضلة معيار الصدق أى دون أن نفترض قيام علاقة أخرى بين الذات والموضوع الى جانب العلاقة الأساسية المكونة للموضوع. كل مانطلبه هو تفسير كيف يمكن أن نتخطى ما هو معروف الى محتوى آخر ورائها دون أن نردها الى علاقة جديدة بين الذات والموضوع.

يرى هارتمان أن حل هذه المشكلة يقتضى التمسك بفكرتين بدونهما فان أى حل للمشكلة لن يكون ممكناً : الأولى - أن نتمسك بجوهر المعرفة القبلية ذاتها والثانية أن نجد مصدر هذا التساؤل داخل الصفة العلائقية المركبة التى تظهر بها كل معرفة. هاتان الفكرتان تساعدان معا على حل هذه المشكلة.

أ - بين المعرفة القبلية والوعى بالمشكلة :

بين الوعى بالمشكلة والمعرفة القبلية صلة ، ذلك أنه اذا كان الوعى بالمشكلة ليس سوى " معرفة اللامعرفة " أى افتراض وعى بالموضوع ، فان هذا يعنى أنه

^(١) Ibid, Tome II PP. 148-151

شكل من أشكال التوقع. ولكن أليست هذه هي المعرفة القبلية ؟ ألا تتخطى المعرفة القبلية بضرورتها وعموميتها الحدود الواقعية المعروفة ؟.

المعرفة القبلية - وفقا لهارتمان - هي ما يخلق الاحساس بالمشكلة ، ذلك ان المعرفة القبلية هي ما يمكن أن يحدد العلاقات التي يمكن ان تتخطى ماهو تجريبي. اذن هناك فجوات أو نقص في الخبرة يصاحبه وعى بهذا النقص ، يكفي هذا لأن يخلق التوقع الذي تمارسه المعرفة القبلية احساسا بوجود مشكلة.

ثم ان المعرفة القبلية بطبيعتها تخطى لحدود الخبرة الفعلية ذلك ان مبادئها ليست فقط شروط الخبرة الفعلية ولكنها شروط الخبرة الممكنة. هذا يعنى أنها تنطبق على ما ليس معروفا بعد ، فهي توقع لموضوعات ممكنة، واقعياتها ليست معطيات للخبرة .

كنا قد رأينا أن هناك علاقة هوية جزئية بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود هي ما تفسر المعرفة القبلية. تشكل مقولات المعرفة جزءا من مجموعة مقولات الوجود والتي لا يمكن معرفتها في كليتها ، نحن نعرف فقط الجزء المعقول الذي يشكل نسقا تقوم بينه علاقات متبادلة ، ولو لم يكن كذلك لما أمكن تحديد الوجود المادى أى الجزء القابل لمعرفته من الوجود ولما كان كلا علائقيا ، ولكن العلاقة الأساسية التي تنطبق على ميدان القبلية المحاثية تقوم على مقولات الوجود والتي لا يمكن تعريف أى منها الا فى علاقته بغيره من المقولات ، فعلاقة الاشتراط المتبادل القائمة بين هذه المقولات هي ما تجعل من المستحيل فصل أى مقولة من الكل المقولى من سائر المقولات.

ينتج عن هذا أن سائر مبادئ الوجود تتضمن بعضها البعض ، ولكن اذا كان جزء فقط من مقولات الوجود هو ما يتطابق مع مقولات المعرفة فإن هذا يعنى أن القوانين التي تحكم العلاقات القائمة بين هذه المقولات الأخيرة تحدد الجزء الذى يتطابق مع مقولات الوجود ، يجب ان أن تتضمن مقولات الوجود - داخل هذا الجزء - بعضها البعض مثلما تتضمن مقولات المعرفة بعضها البعض، فالتضمن المتبادل داخل الوعى لمقولات المعرفة يوجد فى نفس الوقت بين مقولات الوجود التي تحدد الموضوع المفارق ، أى أن القبلية المفارقة تطبق نفع قانون التضمن الذى ينطبق على المعرفة المحاثية ، بمعنى آخر ، التضمن المدايخ الذى يمكن لمحتواه أن ينطبق على تمثل الموضوعات الواقعية له قيمة موضوعية لهذه الموضوعات الواقعية. هذه هي الطريقة التي تتأسس بها العلاقة داخل المعرفة بين

الجزء المعروف والجزء غير المعروف من الموضوع الواقعي ، ماتحول الى موضوع وما يبقى " مافوق موضوعي " ، بهذه الطريقة من الممكن أن يكون لدينا وعي " بمافوق الموضوعي " فالوعي بما هو غير معروف - أن معرفة اللا معرفة - يتعلق بالموضوع المحدد ، فهو ليس سوى وعي بعلاقات قبلية متضمنه في وعينا بموضوع مفارق .

فكما رأينا في وصف ظاهرة المعرفة في الفصل الثاني ، ليس الوعي بالمشكلة وعيا بالجزء القابل للمعرفة ولكن بالجزء غير القابل لمعرفته ، بالجزء اللامعقول . يتعلق هذا الوعي باللامعقول بواقعية موجودة ومن ثم فالوعي باللامعقول يخضع لنفس شروط امكانية الوعي بالمشكلات ، ماهو معروف هو مايسمح لنا بالانتقال الى ماهو غير معروف ، ومن ثم فان علاقة التضمن التي أوضحناها تكفي لتفسير الوعي باللامعقول .

يحدد الجزء المعقول للموضوع الاطار الذي تقوم بداخله الهوية بين مقولات المعرفة والوجود ، لايمكن معرفة الموضوع بصورة قبلية الا داخل هذا الجزء الذي تتطابق فيه مقولات المعرفة والوجود ، فما دامت مقولات الوجود تشكل معا كلا واحدا بمعنى أنها لا تتفصل أنطولوجيا هذه عن تلك فانه ينتج أن مقولات الوجود المتطابقة مع مقولات المعرفة لا تتفصل عن سائر مقولات الوجود ، هذا هو مايررر لنا الحديث عن الوعي باللامعقول ، فلو لم يكن الأمر كذلك ، أى لوكان هناك فصل أنطولوجي بين مقولات الوجود التي تتطابق مع مقولات المعرفة وسائر مقولات الوجود لما أمكن الحديث عن وعي باللامعقول ، ثم ان قبول مثل هذا الفصل يقف ضد معطيات مشكلة المعرفة ذاتها ، لا يوجد فصل أنطولوجي بين المقولات التي يخضع لها الجزء المعقول والمقولات التي يخضع لها الجزء اللامعقول ، كما أنه لا يوجد فصل أنطولوجي بين الجزء المعقول من الوجود والجزء اللامعقول ، لا وجود سوى لمجموعة واحدة من المقولات الأنطولوجية يخضع لها الوجود في كليته وتقوم بينها علاقات تبادل .

فاذا كانت مقولات الموضوع التي تتطابق مع مقولات المعرفة لا تتفصل أنطولوجيا عن بقية مقولات الموضوع أو الوجود ، فان هذا يعنى أنها تتضمن مقولات الموضوع غير القابلة للمعرفة وتتضمن أن هناك جوانب بالموضوع تقع خلف حدود المعقولة ، هذه الجوانب ذات وجود واقعي ، هذه الواقعية ليست فقط

واقعية غير معروفة ولكنها لا يمكن معرفتها. هذا هو بالضبط ما يعينه هارتمان بالوعى باللامعقول.

ب - الوعى البعدى بالمشكلة :

قد تعنى ظاهرة الوعى بالمشكلة - الى هذا الحد - وعيا قبليا. يحذر هارتمان من فهمها على هذا النحو . فظاهرة الوعى بالمشكلة لا تقوم على الجانب القبلى فقط ، ذلك أنه اذا كانت المعرفة القبلية تتخطى المعرفة البعدية بخصائيتى التوقع والتضمن ، مقدمة للمشكلات حلولها فان هذا ليس سوى أحد جانبي الوعى بالمشكلة. فالمعرفة البعدية هى الأخرى تخطى لميدان المعرفة القبلية بخاصية تقديمها لمحتوى المشكلات ، هذا التخطى يقدم لنا وعيا بالمشكلة ومن ثم فهى أيضا ذات صلة بالوعى بالمشكلة.

فلقد سبق أن رأينا أن معطيات الخبرة ليست فى كليتها معرفة بعدية ولكنها تتغلغل فى المعرفة القبلية ومع هذا فان المعرفة البعدية تتفرد بان العناصر الأخيرة المكونة للمعطى توجد فى شهادة الحواس وعليها وحدها تقوم القيمة التى تحويها هذه العناصر بالنسبة للوعى ، فالمعرفة البعدية تشكل اذن محتوى المشكلات ، هنا لدينا معطى لا يصاحب الوعى الذهنى ، هذا المعطى هو اليقين بالوجود لا يدخل فيه الوعى بعلاقات مركبة ، فالحكم القبلى الذى يكمل المعطى الحسى ويوضحه حكم ناقص default. نحن نجد أنفسنا اذن أمام تحديدات معينة للموضوع - ذات درجة أدنى فى صحتها كمعرفة - من التوقع القبلى. متى عرف الوعى هذا، فان هذا يعنى " معرفة باللامعرفة ".

من هنا رأى هارتمان ان ظاهرة الوعى بالمشكلات لا تقوم لاعلى الجانب القبلى وحده ولا على الجانب البعدى وحده ولكن على العلاقة الخاصة المتبادلة بينهما. لا تشغل المعرفة القبلية والمعرفة البعدية معا الميدان الذى تظهران فيه بصورة متطابقة ولكن بصورة جزئية ، فكلاهما يخرج فى جزء منه عن هذا الميدان الذى يشغلانه ، فهما يلتقيان فى جزء ويستقلان فى جزء آخر؛ فهناك جزء فى الأولى لا تشغله الثانية والعكس ، الجزء الذى يتصادفان فيه هو فقط الجزء الذى يمكن تحديده تحديدا قاطعا ومعرفته معرفة محددة ، وهذا هو السبب فى أن هناك توتراً متبادلاً بينهما.

يشغل حد الجزئين الذى لا يتصادفان فيه بالنسبة للوعى مجالات محددة Spheres limites أو مجالات اشكالية Problematiques. يلاحظ الوعى أن محتوى

هذه المجالات المحددة غير معروف ، وأن يشغل محتوى معين مكانا محددا دون أن يكون لدينا القدرة على معرفته بصورة محددة ، فهذا هو مانعنا بالوعى بالمشكلة.

الوعى بعدم التطابق اذن هو عدم التطابق بين التركيب المدرك فى علاقته بالموضوع، أما الأساس المعرفى لعدم التطابق هذا فيكمن داخل عدم التطابق المتبادل بين مجالى المعرفة القبلية والبعدية ، لدينا اذن شكلان من عدم التطابق كل منهما يتعلق بالآخر بصورة غير متبادلة ، عدم التطابق المحايث وعدم التطابق المفارق. عدم التطابق المحايث هذا يقف علامة على عدم التطابق المفارق، فهو يقدم للوعى صورة عدم التطابق الآخر المفارق وهو عدم التطابق القائم بين التمثيل والشئ الموجود.

من هنا كان حل هذه المعضلة يشبه الى حد كبير معضلة معيار الصدق، فالعلاقة الداخلية لكلا محتوى الوعى علامة على وجود علاقة مفارقة بموضوع. فالوعى بالمشكلة اذن هو الآخر تركيب علائقى مركب . ففى حالة معيار الصدق - مثلما هو الحال الآن فى الوعى بالمشكلة - نجد أن شكلى العلاقة المفارقة هما مايدخلان فى علاقة مع بعضهما ، فهنا فى الوعى بالمشكلة نجد مواجهة داخل الوعى بين حدين متماثلين لعلاقتين مفارقتين ، وبهذه المفارقة يمكن أن نعى بالعلاقة المفارقة مع الموضوع.

يكمن الاختلاف الوحيد فى المحتويات الموضوعية فى علاقة ، فبالنسبة لمعيار الصدق يتعلق كلا المحتويين بتحديدات الموضوع وما اذا كان التمثيل مضبوط أو لا، أما هنا فعلى العكس تتعلق المحتويات بتحديدات مختلفة للموضوع وتقوم المشكلة على الوعى بالأشياء غير الممثلة أى التى ليس لها تماثلات. هذا هو السبب فى أن عدم التطابق بين كلا المحتويين هو ماله قيمة موضوعيه ، عدم التطابق هذا هو مايسمى " بمعرفة اللامعرفة " والنتيجة هنا - كما كانت فى حل معيار الصدق - أننا نعد فى حاجة لعلاقة جديدة تربط بين التركيب المدرك والموضوع^(١) .

تقدم الباحثة كانثاك Kanthack نقدا لفكرة هارتمان للوعى بالمشكلة فترى بادىء ذى بدء أن امكانية التساؤل عن وجود غير موضوعى غير ممكنة ولاينتج عنها ولاتدلنا على وجود فى ذاته للموضوع كما ذهب الى ذلك هارتمان.

(١) PMC, Tome II, PP. 153-165

لا يمكن - وفقا للباحثة - أن يكون هناك ارتباط بين وعى الذات بالمشكلة وماهو غير موضوعي.

إذا كان هارتمان يرى أن هذا الارتباط يكمن فى ان الوعي بماهو غير معروف يتعلق بالجزء المعروف للموضوع وفى ذلك تبرير امكانية التساؤل عن الوجود غير الموضوعي ، فان الباحثة ترى أن هذا الادعاء أو الزعم من قبل هارتمان ادعاء لايمكن تصوره ، كما أنه يتجاهل جوهر "السؤال" الذى يظهر دائما مع ظهور مشكلة محددة ، ذلك أننا فى صياغتنا لسؤال محدد فاننا نسأل عن " شئ معين " يوجد " بطريقة محددة " من هنا لايمكن أن نتصور كيف يمكن أن يكون هناك تساؤل عن العدم أو عما هو موجود فى الاشياء.

ثم ان " امكانية التساؤل Befragbarkeit " تربط دائما الوجود والإنسان معا ولايمكننا ان نقدم حجة على مفارقة الوجود - بمعنى ما هو مستقل بصورة كلية عن الوعي. فالوجود لايجب فقط أن يكون موضوعيا لكى يمكن فهمه كوجود إشكالى (problematisch) ولكن يجب أيضا ان يظهر للإنسان كوجود معقول ، هنا فقط يمكن للسؤال أن يكون سؤالاً ذا معنى ، سؤالاً فى اتجاه محدد ، نحو شئ معين، وبطريقة محددة ، فلايمكن أن يكون هناك سؤال عن وجود غير ممثل بالفعل بصورة محددة.

فالوعي بالمشكلة الذى يتجه الى " مافوق الموضوعي " وفقا لهارتمان ليس له وجهة بحث محددة ، بل أنه بالطريقة التى قدمها هارتمان وعى يهيم على وجهه فى الظلام ، لايعرف فى أى اتجاه يبحث.

وتتساءل الباحثة ، كيف تجاهل هارتمان هذه الظاهرة الواضحة دائماً لنا، ما الذى دعاه الى تقديم هذا التصور الغريب عن امكانية التساؤل عما هو غير موضوعي ، لماذا لم يضع التصور بأن المعرفة الانسانية تقدم شيئاً موضوعياً او معطى ينمو بصورة مستمرة وفى هذا يكمن الوعي بالمشكلة ؟ لماذا قدم تصور امكانية التساؤل عن لاشئ محدد موجود فى الفراغ لانعرفه الا كتقدم مصاحب للمعرفة ؟

الوجود المتموضع فقط هو ما يمكنه ان يثير التساؤلات وأن يضع أفق أو يحدد ميدان التساؤلات ولن تستقر الاجابات الا فى داخل هذا الاطار - أى فى ميدان التوضع - ثم اننا حتى اذا افترضنا إستنتاج الوجود الذى لم يتموضع بعد، فانه يجب على الأقل أن يكون الميدان ومكان الشئ متموضعين ، فهو فقط المكان

الذى يمكن اكتشاف شيء معين فيه. هنا فقط يمكن للسؤال أن يكون ذا معنى ، السؤال عما إذا كان شيء غير ظاهر يمكن أن يظهر إذا ما شددنا الملاحظة. لايمكن لهذا "غير المتموضع" ان يقدم أى دليل على هذا السؤال ، أو أن يثير أى نزعه أو ميل الى دخول فى المتموضع ولكن يبدو أن هارتمان قد احتاج الى هذا "غير المتموضع" لكى يقدم برهانه على مفارقة الوجود.

مرة أخرى تؤكد الباحثه فكرتها فتقول بأن إمكانية التساؤل عن هذا "غير المتموضع" أى أحد جوانب الوجود التى لا تظهر للانسان غير ممكنه ولا تقوم دليلا على مفارقة الوجود ، ذلك أننا على هذا النحو نتجاهل أن الانسان فقط هو ما يمكنه ان يسأل ولا تصح هذه الامكانية الا متى اتجه الانسان الى الوجود ، ليس الوجود الذى يقع وراءه ، ذلك ان الوجود فيما وراء الانسان "لا يمكن التساؤل عنه" ، فما وراء الانسان لا يعرف الانسان شيئا ، فعلام يدل هذا الذى يقع فى الظلام ؟ .

من هنا تخرج الباحثه بالنتيجة بأنه مادامت إمكانية التساؤل عن "ما فوق الموضوع" غير ممكنه ، فلا وجود - وبالتالي - لوجود فى ذاته فيما وراء الفهم الانسانى^(١) .

وعلى جانب آخر ، نجد أنه على حين لم توافق الباحثه على تصور هارتمان للوعى بالمشكلة وجد "بوخنسكى Bochenki" ان هارتمان قد تناول هذه المسألة "مسألة طبيعة المشكلة" تناولاً أصيلاً ومميزاً لم يسبقه اليه أحد ، ذلك أننا عندما نتناول أى موضوع من موضوعات المعرفة فإننا سرعان ما نكتشف أنه خليط من المعروف وغير المعروف. يكمن فى واقعة أنه يمكن تمييز المشكلات بعضها من بعض الدليل على أننا نعرف شيئاً ما عن المسائل التى نتناولها تلك المشكلات ومع ذلك تبقى هذه المشكلة فى نفس الوقت أمراً غير معروف^(٢) .

(١) " Kanthack, Katharine " Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie " SS.103-107

(٢) Bochenki, I "Europäische Philosophie der Ge

ثالثا : حل معضلة تقديم المعرفة :

أ - بين تقدم المعرفة والوعى بالمشكلة :

لايجد هارتمان فى الشروط العامة للمعرفة حل معضلتى " معيار الصدق " و "الوعى بالمشكلة " فقط ولكنه يجد فيها أيضا ما أسماه " تقدم المعرفة " .

لقد رأينا فى عرض " ظاهرة المعرفة " ان هارتمان يعنى " بتقديم المعرفة " محاولة الذات تخطى الحدود الموضوعية والتغلغل فى " مافوق الموضوعى " بأن تحاول أن تموضعه شيئا فشىء أى أن تدخل تدريجيا داخل الموضوع فى ذاتيته Objiciendum. ولم تكن هذه المحاولة من جانب الذات سوى نتيجة للوعى بحدود الموضوعية أى بأن هناك جزءا من الموضوع لايمكنها معرفته ، أى معرفتها بما هو غير معروف .

ثم رأينا فى الفصل الثالث فى عرض معضلات المعرفة ان تقدم المعرفة " ينتج عنه بالضرورة المعضلة " كيف يمكن لمعرفة اللامعرفة " ان تخلق معرفة ايجابية بشىء ما ؟ .

هكذا لم يكن " تقدم المعرفة " سوى نتيجة ضرورية للوعى بالمشكلة " وهو ما سنستعمل فيه القول الآن قبل عرض حل هذه المعضلة .

ليس الوعى بالمشكلة سوى شرط ضرورى لتقديم المعرفة ولكنه وحده لايفسر تقدم المعرفة ، " فالوعى بالمشكلة " ارتباط بين علاقة الإدراك وممايقى الموضوعى جاء نتيجة فهنا التركيب العلائقى للموضوع ، فالجزء غير المعروف من الموضوع متضمن فى الجزء المعروف ومن ثم فهو " معرفة اللامعرفة " أى وعى سلبى بما فوق الموضوعى ، لايمكنه أن يتخطى هذا الحد ، فهذا اللاشئى - تضمن الجزء غير المعروف فى الجزء المعروف - لايفسر لنا كيف يمكن أن يتحول " الجزء غير المعروف الى شىء معروف " أما " تقدم المعرفة " فهو أيضا ارتباط بين علاقة الإدراك وما فوق الموضوعى ولكنه يجب أن يثبت من مجرد وعى سلبى بشىء غير محدد الى وعى ايجابى بمافوق الموضوعى ، أى أن تدخل المعرفة فى ميدان محتويات جديدة دائما. يمكن للمعرفة أن تقوم بهذا لأن المتحدى الجديد الذى تضمه لها ليس محتوى التركيب المدرك ولكنه محتوى موضوع المعرفة . لهذا التقدم صفات سلبية وذلك حين تظهر للذات دائما وجوه جديدة للموضوع ولكن مع هذا يجب ان يكون هناك تقدم نشيط مشروط بمجهود واع

للمعرفة ، فالمعرفة باللامعرفة والحدس التلقائي أى المعرفة المسبقة Prevision spontanée هما شرط التقدم .

هكذا يصبح " الوعى بالمشكلة " شرط كل مجهود واع تقوم به المعرفة. فالوعى باللاتطابق ينتج الاتجاه الى تطابق ايجابى. هنا يمكن ان نخلص بالنتيجة ان نفس الشروط التى تجعل الوعى بعدم التطابق ممكنا يجب ان توضع فى الحساب عند " تقدم المعرفة " هذه الشروط يجب على الأقل ان تكون الشروط المسبقة. من هنا يمكن القول أنه يكمن فى جوهر المشكلة ذاته - أى الجانب السلبي - شىء ايجابى أو ميل لفهم أو استيعاب الشىء ، فالوعى لم يعد وعيا سلبيًا تمامًا ولكن الميل لفهم المحتوى وعى قائم على شىء محدد ، إذن فهو ليس وعيا سلبيًا تمامًا.

ب - بين تقدم المعرفة والمعرفة القبلية :

يقوم " تقدم المعرفة " على نفس العلاقة التى يقوم عليها " الوعى بالمشكلة ". هذه العلاقة علائقية ثنائية ، فهى من جهة ارتباط انطولوجى بين الجزء الموضوعى ومسافوق الموضوعى ، ارتباط لا علاقة له بالمعرفة أو بحدود الموضوعية. يتطابق مع هذا الارتباط نتيجة له ارتباط آخر معرفى بين ماتحول الى محتوى للمعرفة وماليس بمحتوى بعد ، وحيث ان هذا الارتباط تعيه الذات ، فان الوعى لا يرضى بالاكتهاف بمعرفة هذا الارتباط ولكن يحاول تحقيقه فعليًا ، أى أن يكبر المحتوى - هكذا يحوى الوعى السالب بمافوق الموضوعى الدافع المعطى للمعرفة لكى يتخطى ذاته والارتباط بين العلاقات الذى يكتشفه الوعى السالب يجعل التقدم ممكنا.

وإذا كانت المعرفة القبلية والمعرفة البعدية يقدمان معا الأساس المعرفى للوعى بالمشكلة ، فان كفايتهما تتوضح هنا أيضا فكلاهما يخضع للتقدم.

فإذا بدأنا بالمعرفة القبلية ، فإننا نعرف أن كل حكم قبلى يتخطى بعموميته وضرورته حدود المعرفة الفعلية ، فكل الحالات الممكنة تتحدد بطريقة موجبة بالأحكام القبلية ، أى أن نعرف شيئًا محددًا عن هذه الحالات بصورة قبلية قبل أن تصبح معطيات للخبرة ، فالشرط القبلى هو دائما شرط لكل خبرة ممكنة ، لا يكمن دوره فقط فى الخبرة الفعلية .

ولكن الحدس القبلى ليس هو الشرط الوحيد لتقدم المعرفة ، فهناك لانهائية - داخل كل موضوع - لا تكمن فقط فى كلية الحالات الممكنة ولكن على العكس كل

حالة خاصة تحوى فى ذاتها لا نهائية ، فالموضوع الفردى لا نهائى فى ذاته ، فماهو موضوعى داخل هذا الموضوع لايشكل سوى قدر بسيط من الموضوع.

يكن الحل هنا فى أن الموضوع فى كليته - فى لانهائيته - يجب أن يخضع للمعرفة القبلية . تفسير ذلك عند هارتمان هو أنه اذا كانت حدود التوضع لا توجد فى ذاتها وانما توجد بالنسبة لنا، وأن الحكم القبلى ذا القيمة الترنسندنتالية يقوم على مبادئ توجد فى ذاتها وتحدد الموضوع فى كليته سواء عرفنا بهذا التحديد أم لا، والحكم القبلى يقوم على المقولات التى هى مقولات الموضوع والمعرفة فى نفس الوقت ، فان هذا يعنى أن الحكم القبلى يتخطى حدود المعرفة القبلية وأن شروط الموضوعية الجزئية للموضوع هى فى نفس الوقت شروط إمكانية مافوق الموضوعى وشروط تكوين صورة الموضوع داخل الوعى ، فهى ذاتها مايبرر المعرفة بمافوق الموضوعى بنفس الطريقة التى تجعل بها المعرفة بالجزء الموضوعى ممكنة ، فإذا أضفنا الى ذلك ان مبادئ المعرفة التى تتضمن بعضها تتجاذب مع مبادئ الموضوع التى تتضمن بعضها ، فان ديكارتىك المقولات هذا يقدم لنا قيمة مفارقة ، يقدم أداها ممتازة لتقدم المعرفة. لسنا فى حاجة لهذا الديالكترىك لأى معرفة بمقولات أو مبادئ ، ولكنه يبرر لنا فقط المعرفة بتقدم المعرفة القبلية⁽¹⁾ .

ج - بين "تقدم المعرفة" والمعرفة البعدية :

المعرفة البعدية مثل سابقتها تخضع ايضا للتقدم ، فإذا كانت كلية الحكم فى المعرفة القبلية تقدم سلسلة لا نهائية من الحالات الممكنة وجودها اشكالى Problematique ، فإن التقدم فى المعرفة الحسية - والتى يوجد مصدرها فى الخبرة - تقدم بطيء مرتبط بالواقع . هذا التقدم ليس نتاج نشاط الذات ولكنه يمتد على الوقائع الخارجية وارتباطاتها فهو مستقل عن مجهود المعرفة ، فتقدم المعرفة البعدية تقدم يعتمد على شروط بديية ، أى أن تتابع المدركات مشروط بظهور الظواهر الفيزيائية ، فلا يمكن لشهادة الحواس أن تقوم على الموضوع الا اذا كان هذا الموضوع أو تأثيره موجود بصورة واقعية.

هكذا يتقدم العنصران القبلى والبعدى داخل المعرفة تبعا لقوانين محددة ولكنها مختلفة ، فالمعرفة تتقدم ان فى نفس الوقت فى اتجاهين ، كل منهما يتخطى الآخر ويتبع فى تخطيه قوانين مختلفة ، لايمكن بل من المستحيل على المحتويات التى

(1) PMC, Tome II, PP. 172, 175

تزايد في الاتجاهين المختلفين أن تتلاقى فهناك توتر دائم بين هذين الميدانين ، ولكن المعرفة تقتضى لتحقيق محتواها التداخل بين العنصرين القبلى والبعدى ، فالمعرفة لاتعد معرفه حقه ، معرفه مفهومة يقينية الا متى لعب العنصران معا دورهما فى فهم الموضوع ، من هنا كان رد فعل الذات دائما وبصورة طبيعية هو محاولة القضاء على هذا التوتر بين العنصرين واحلال التطابق بدلا من عدم التطابق المتبادل ، ولكن لن يحدث هذا الا متى حدث انسجام أو تكيف بين الوقائع أو المعطيات الحسية التى تقدمها الحواس وبين الفروض والقوانين التى تقدمها المعرفة القبلية ، فالفروض والقوانين هى مايجب أن تضع للوقائع تفسيرها ، والوقائع بدورها هى ما تتأكد الفروض والقوانين بواسطتها ، فكل من الفروض والوقائع يجب أن تظهر لبعضها وتتجذب للأخرى ، عندئذ فقط يتحقق هدف المعرفة وهو المعرفة بالموضوع.

ولكن كيف يحدث هذا الانسجام أو التكيف بين الطرفين ؟

تختلف طريقة الانسجام أو التكيف أو تلاقى الطرفين من حيث الجانب الذى ننظر منه للمشكلة.

فإذا كانت المعرفة القبلية بالقوانين تسبق معطيات الخبرة ، فإن علاقتها " بمافوق الموضوعى " علاقة قبلية لاترقى عن كونها مجرد فرض. تحتاج هذه المعرفة الى أن تكتمل بشهادة الحواس ، فما هو فرضى لايصبح يقينا الا بعلاقته بالوقائع ، هنا تبحث الفروض عن الوقائع التى تتطابق أو تتسجم معها ، ولكن هذه الامكانية محدودة ، إذ ترتبط المعرفة الحسية بأساق رموز محددة تتطابق مع جوانب محدودة من الواقع ، فالجزء الخاص بالمعرفة الحسية محدود ، هنا لا بد لتصور قبلية الأرض أن يتجه تجاه ميادين غير معروفة ومتى نجحنا فى إيجاد شهادة الحواس الملائمة له وهو ما لايمكن للوقائع تبريره فان صفة " الفرضية " تختفى ويحل محلها اليقين.

وبالعكس اذا كانت المعرفة البعدية بالوقائع تسبق المعرفة القبلية بالقانون، فإن العلاقة مع " مافوق الموضوعى " - ومعها كل محتوى المشكلة - تكون علاقة يقينية قائمة على الوجود الواقعى. لايصاحب هذه العلاقة أى فهم عقلى - هنا لا بد ان ننشد اكتمال هذه المعرفة بالمعرفة القبلية ، فالواقع يجب أن يفسر من حيث امكانية وشروط وضرورة دخوله فى علاقات معروفة هذا يعنى ان ندرك القوانين التى يعتمد عليها. تكمن الصعوبة فى ان الفرض بطبيعته يشكل نسقا متحركا،

امكانياته متعددة يمكنه ان يستوعب من الوقائع أكثر من " المحتويات التجريبية " التي جاء ليتطابق معها، وتكون النتيجة محاولة تجميع " مادة تجريبية " اضافية للتكامل معه وهو مالا تستطيع الوقائع أن تبرره ومن ثم تنشأ الحاجة الى فرض آخر أكثر ملائمة، هذا الفرض بدوره فى حاجة الى وقائع تؤكده وهكذا.

هناك اذن بين جانبي المعرفة حالة توتر دائمة - حالة من عدم التوازن ناتجة عن أن كلا منهما يتقدم وفقا لقوانين مختلفة ، هذه الحالة من التوتر أو عدم التوازن أبدية أزلية ، ينشأ عنها ميل الى التطابق يخلف وراءه دائما مشكلات جديدة، من هنا لانتوقف حركة المعرفة ولا تصل أبداً الى نهاية. لاتمنع هذه الصعوبات الداخلية التي تقابل تقدم المعرفة والحركة الدائمة التي تحدثنا عنها أن يكون هناك تقدم ايجابي ، لاي معنى هذا التقدم الايجابي مجرد العملية التي نحاول بها الاقتراب من كلية الموضوع ولكن يعنى أن قانون التقدم ذاته هو أيضا معطى داخل عدم الاكتفاء وعدم الاتفاق هذا. لسنا فى حاجة الى افتراض علاقة جديدة تربط الوعى والموضوع وتتضاف الى محتويات المعرفة القبلية والبعدية. هاتان المعرفةان تكفيان ، والأمر هنا يشبه الى حد كبير ماحدث فى معيار الصدق الذى يظل معيارا نسبيا بمعنى أنه لوكان هناك ارتباط جديد خاص بين الوعى والموضوع لتحول المعيار الى معيار مطلق ولأصبح تقدم المعرفة تقدما غير محدود وهو مالا تسمح به ظاهرة المعرفة⁽¹⁾ .

تفسير التقدم الايجابي للمعرفة :

لسنا فى حاجة اذن - لتفسير تقدم المعرفة - الى أى فروض ميتافيزيقية جديدة ، فالشروط العامة للمعرفة - والتي تكفى للوعى بالمعيار والوعى بالمشكلة - هى نفس الشروط التي يقوم عليها تقدم المعرفة. فالمعرفة القبلية والمعرفة التجريبية كلاهما ادراك مفارق للموضوع ، كل منهما يخضع لقوانين مختلفة وجوانب مختلفة ، توجد شروطهما الأنطولوجية فى علاقتهما مختلفتين مستقلتين عن بعضهما ويربطان الشئ الموجود وتمثله داخل الوعى. جوهر كلا العلاقتين - العلاقة المقولية الأساسية والعلاقة السيكوفيزيقية - لامعقول ويشكل فى استقلاله عن كل نظرية وكل وجهة نظر أدنى فرض ميتافيزيقى ، بدونه لايمكن تفسير مشكلة المعرفة.

عناما يتصادف - يلتقى - شكلا التمثل ، فانه يجب على التمثل بطريقة أو بأخرى ان يتصادف مع الشئ ، ولكن بالعكس متى تخطى أحدهما الآخر بحيث

(1) Ibid, Tome II PP. 178, 180

لاتتصادف محتويات هذا مع ذاك - يتكون الوعي بعدم التطابق *inadequation* ، هناك اذن بالضرورة عدم اتفاق بين التمثيل والشيء ، ومتى حدث ميل للتلاقي ، فان هذا الميل يجب أن يوجد أيضا داخل التمثيل في علاقته بالشيء ، فالصورة يجب أيضا أن ترى التطابق مع الشيء ، فالتركيب المدرك يجب أن يحاول التطابق *s'adjuster* مع موضوع موجود وسيكون هناك ميل للتقدم نحو تموضع الوجود. يجب اذن أن يجد التقدم المفارق للمعرفة صورة التقدم المحايث في الوعي وصورته ومتى كان لدينا وعى بالتقدم فان هذا يعنى ان التقدم المفارق متحقق بواسطة توسط التقدم المحايث ، فالوعي في محايثته لايمكنه ان يعرف بصورة مباشرة التقدم المفارق ، لايمكنه أن يثيره بصورة تلقائية أو يقوده ، فالتكيف *adaptation* اذن - من وجهة نظر الذات - ليس من البداية تطابق *adjustement* المعرفة والوجود ولكنه التكيف المتبادل لجانبين من المعرفة ، فبالتكيف المحايث يمكن أن يحدث تطابق *adjustement* بين المعرفة والوجود ، فمتى كان هناك وعى بالصدق ، فالاتفاق المفارق مع الموضوع لا يكون ممكنا بالنسبة للذات الا كاتفاق محايث ، فالوعي بعدم التطابق *inadequation* المفارق - في المعرفة باللامعرفة - مشروط بالوعي بعدم التطابق المحايث . نفس الأمر بالنسبة لتقدم المعرفة ، التطابق المفارق مشروط وممكن فقط بواسطة التطابق المحايث ، متى وصل الوعي في ميدانه الداخلى الى تلاقى محتويين مركبين مختلفين فانه يؤسس - بنفس الواقعة - تلاقى بين كلية محتوى التركيبات المعرفية وتحديات الموضوع الواقعي المرئية داخل هذه التركيبات.

على هذا النحو يصبح التقدم التلقائي والوعي بالمعرفة ممكنا ، فالعلاقة الايجابية للمعرفة بما فوق الموضوعي - والمفترضة هنا - لا تلغى ما هو جديد ، فهي موجودة داخل العلاقات الانطولوجية والتي تعد أيضا أساس الهوية المزدوجة التي نكتشفها داخل الاحساس وداخل المقولات. لا توجد هذه الهوية المزدوجة في حدود المعرفة الفعلية فقط ولكن في المعرفة الممكنة أيضا وتطبق على الموضوع غير المعروف أى ما فوق الموضوعي بنفس الصورة.

هكذا يشكل الصدق ومعياره ، والمشكلة وتقدم المعرفة جميعا جزءا من مجموعة مشكلات واحدة ، فهي مشكلات مستقلة نعم ولكن مصدرها واحد، ومن ثم فهي تخصص جميعا لنفس الحل.

تتمكن العلاقات بين هذه المشكلات الثلاث في ان تقدم المعرفة يبدو على أنه المشكلة التي تحوى الأخرتين وللتين نكتملان داخل تقدم المعرفة. والخطأ وعدم التطابق يعبران بصورة سالبة عن الهدف الذي يتجه اليه تقدم المعرفة ، أى التطابق الكامل بين الشيء وتمثله فالتقدم - بميله - ما هو الا محاولة لتخطى الخطأ وعدم التطابق ، فهو لا يخضع لأى شروط أخرى غير شروط المعيار والاتجاه نحو التطابق ، ولكنه مع هذا يختلف عنهما في صدوره عن طبقة أكثر عمقا من سابقتيه، فإذا كان المعيار يظهر لنا التباعد والانفصال وصفة الجزئية ، فإن تقدم المعرفة على العكس يردنا الى التلاقى والتكامل والكلية ، ومادام الموضوع فى كليته يبقى دائما "ما فوق الموضوعى" - لأنه لانهائى وجزء من محتواه لامعقول - فإن تمثل الموضوع يتحول الى "فكرة" الى فرض أبدي^(١) . هذه الفكرة هى أكبر دليل على واقعية الموضوع ، اذ أنها ليست هى الموضوع أو الشيء فى ذاته ولكنها الصورة المتوقعة التى يكونها الوعى لكلية الموضوع ، وهى تتعارض مع صورة موضوع المعرفة المتحققة بالفعل والتى لا يمثل محتواها سوى محتوى جزئى ، ولكن هذا التعارض تعارض محايث داخل الوعى ليس هو التعارض بين الصورة والموضوع، فالموضوع مفارق لفكرته مفارقة موضوع المعرفة لصورته داخل الوعى^(٢) .

وكما انتقدت الباحثة كانثاك Kanthack فكرة هارتمان فى الوعى بالمشكلة حين ذهبت الى أن امكانية التساؤل عن وجود غير موضوعى غير ممكنة ولا تلتنا على وجود فى ذاته للموضوع ، فإنها ترى بنفس الطريقة ان تقدم المعرفة لا يبرر وجودا فى ذاته.

١- ترى الباحثة ان هارتمان عندما فسر للتقدم بأنه انجذاب الذات نحو الجوانب غير الموضوعية للموضوع قد وضع تصورا أنطولوجيا هو "قوة الجذب Sog" أو "سحر التوجيه Einweisungsmagie" بمقتضاه يتجه الانسان نحو الوجود . ترى الباحثة أنه اذا كان هارتمان قد اضطر الى افتراض "سحر التوجيه" هذا لكى يعطى معنى لحركات الفكر ، فإنه ماكان يجب أن يعنى بالاجذب ، جذبا بصفة عامة ولكن كان يجب ان يعنى ان قوة الجذب تجذب دائما فى اتجاه محدد ، فإذا كان هارتمان قد وجد تبرير هذا الفرض فى ان المعرفة فى ذاتها هى علاقة وجودية ترجد فى تركيب علانقى وهذا يعنى

(1) Ibid, Tome II, PP. 18 - 184.

(2) Ibid, Tome I, P. 153

أنها يمكن أن تجد طريقها الى سائر العلاقات الأخرى أى أن تنتقل المعرفة ما يمكن عقلنته الى ما لا يمكن عقلنته ، ومن حيث أن كليهما شكلان من أشكال الوجود ، فإن المعقول واللامعقول تربطهما علاقات أنطولوجية يمكن للمعرفة أن تنتقل اليها ، فانه ما كان يجب - كما ترى الباحثة - أن يتصور هارتمان هذا الانتقال لجوانب المعرفة انتقالا يتم بنجاح بصورة تامة ، أى أن يمكن للمعرفة أن تتحرك في كل الاتجاهات ، كان يكفى فقط القول ان المعرفة قد اكتسبت نتيجة التصور العلائقى اتجاها محددا والا لما كان هناك تقدم للمعرفة.

٢- اذا كان حل المشكلة يعنى لدى هارتمان تحول " مافوق الموضوعى الى " موضوعى" وفى ذلك برهان على أن " مافوق الموضوعى " لم يكن " لاشيء " ولكن يعنى أن شيئا ما كان موجودا بالفعل مما يصور امكانية معرفته ، ففى ذلك تأكيد على " الوجود فى ذاته " أى أن " الوجود فى ذاته " يتأكد بعملية تقدم المعرفة ، فعملية المعرفة هى التأكيد على أن هناك بالفعل وجودا فى ذاته يتخطى حدود الموضوعية ، موجود قبل تغلغل المعرفة ومستقل عنها، فإن الباحثة ترى أن عملية المعرفة - من حيث أنها الفهم العقلانى لما هو موضوعى - هى التأكيد على أن هناك شيئا ما يمكن للانسان أن يسأل عنه ولكنها ليست تأكيدا على وجود فى ذاته.

لايصح تقدم المعرفة الا داخل اطار محدد لمسألة معينة ، فالتغلغل المستمر فى الشيء لايقف حجة على وجود فى ذاته ، اذ أنه يتوقف دائما على الانسان المتسائل الموجود ، الانسان الذى يجب أن يكون الوجود ظاهرا بالنسبة له بطريقة محددة ، أى يجب أن يكون هناك تركيبات متموضعة تتساءل عنها. دون هذا التوضع لا وجود لعملية المعرفة ، خارج الفهم الانسانى لا وجود فى ذاته.

٣- من تقدم المعرفة لايمكننا تدعيم " الأنطولوجيا " اذا كان هذا الانتشار للمعرفة يعنى تأكيدا أو برهانا متزايدا للتركيب المقولى. فمن قدر العلم أنه من الممكن أن يعاد النظر دائما فى مسلماته ومن ثم تظهر أشكال جديدة من السؤال ، هنا يتغير تخطيط التركيب المقولى والمأخوذ كاطار لعمليات التفكير فى هذا العلم.

يمكن لسياق التطور القديم ان يدخل فى تخطيط التركيب المقولى الجديد ولكن وضع هذا القديم فى الجديد لايمكن معرفته من الإطار القديم ، يمكن معرفة ذلك من خلال الاطار الحديث، وبالمثل لايمكن ان نعرف بصورة مسبقة وذلك من الصياغة

الحالية الموضوعية كيف سيتم التساؤل في المستقبل وبأى طريقة ، فالتأكيد من خلال الخبرة وإمكانية تكهن الوجود Prognosticable من التخطيط الحالى لا يضمنان فهم نسق المقولات فى كليته ، لا يصح تقدم المعرفة إذن الا فى اطار صياغة محددة تضع تساؤلات فالتأكيد يكون تأكيدا فقط على ما يسأل عنه ، وللمدى الذى تستمر صياغة مسألة محددة فان هناك تأكيدا ، ولكن أن نتحدث عن تأكيد خارج صياغة مسألة معينة ، فهذا مالا معنى له⁽¹⁾ .

يتفق الباحث مع كانتاك فى أن الفكرة التى لدى الوعى عن الشيء فى ذاته لا تكفى لتبرير القول بالوجود الواقعى للشيء فى ذاته ، نضيف نقطة أخرى : يرى الباحث أن هارتمان لم يختلف كثيرا عن " كانط " فى الاقرار بوجود شيء فى ذاته دون البرهنة عليه ، ذلك أنه اذا كان هارتمان ينتهى الى أن الفكرة التى لدى الوعى عن الشيء ذاته توجد داخل الوعى ، فلقد جعلها " كانط " نعم ترنسندنتالية ولكن من صنع العقل الخالص حين تحدث عن أفكار العقل الخالص الثلاث النفس الله والعالم، أى أنها نشاط للذات. إذن لا تختلف هذه الأفكار عن أفكار هارتمان للموضوع فى ذاته ، فلا أفكار هارتمان ولا أفكار كانط مشتقة تجريبيا ، ثم اذا كان هارتمان يسلم فى النهاية بأن تقدم المعرفة لن يصل بالموضوع الى موضعه نهائية له ، أى لن نصل الى معرفته بصورة كلية ، فان هذا لا يختلف عما قاله كانط من أنه لا ملكة الفهم ولا العقل الخالص بقادرين على امدادنا بمعرفة الأشياء فى ذاتها.

وفى النهاية لانجد أفضل من تعبير شتجمولر Stegmüller الذى رسم لنا صورة مجملة لحلول معضلات المعرفة على النحو التالى .

" المعرفة ممكنة ذلك لأن " العارف " و " المعروف " كلاهما موجودان، وكموجودان فإنهما ينتميان لنفس العالم . من هنا أمكن للموضوع أن يحدد الذات وكان من الممكن ان تعود القوانين التى تحكم العالم الواقعى فتظهر فى محتويات الفكر. ولكن مفارقة الموضوع المعروف للوعى العارف ليست مع هذا مجهولة، فهى موجودة حتى متى كانت هناك معرفة صحيحة ودقيقة ، من هنا لم يكن هناك معيار مطلق للصدق ، لأن الوضوح الذاتى صفة لمحتوى الوعى فقط ، ويمكن فى نفس الوقت لمحتويات مختلفة للوعى - وهى المحتويات التى تشير الى نفس الموضوع ولكن بطرق مختلفة - أن تكون - بسبب علاقتها المتبادلة سواء أكانت

(1) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" SS. 106-110

علاقة اتفاق أو اختلاف - معيارا نسبيا للصدق /يمكنه من حيث أنه معيار نسبي أن يستبعد كل امكانية للخطأ. في هذه العلائقية المتبادلة بين محتويات الوعي والمتأصلة في حالات متنوعة من المعرفة يمكن أن نجد الدافع للبحث ونجد معه أساس صياغة المشكلة وتقدم المعرفة⁽¹⁾ .

(1) Stegmüller "Main Currents in Contemporary German, British, and American Philosophy" P. 226.

الفصل السابع

المعرفة بالوجود المثالي

رأينا أن مركز نقل المعرفة ينحصر في المعرفة بالموضوعات الواقعية وأن معضلات المعرفة بالوجود الواقعي معضلات فعلية تفرض نفسها في دراسة مشكلة المعرفة، فالتصور الأساسي للأنطولوجيا ينطبق أولا وقبل كل شيء على الوجود الواقعي، بمعنى أن الأنطولوجيا التي تقوم على الوجود المثالي علم لا يعرف سوى قدر بسيط من مشكلة الوجود، فالوجود الواقعي يشكل الجزء الأكبر للأنطولوجيا وعليه تقوم مشكلة المعرفة.

لا يمنع هذا - وفقا لهارتمان- من أن هناك موضوعات وجود مثالي ومعرفة مثالية. هذه المعرفة تخص أنطولوجيا الوجود المثالي، وإذا كانت ميتافيزيقا المعرفة تفرض نفسها من حيث أن موضوع المعرفة الواقعي موضوع ذو وجود في ذاته، فانه هنا أيضا في المعرفة المثالية تفرض الميتافيزيقا ذاتها، إذ أن موضوع المعرفة المثالية أيضا موضوع ذو وجود مثالي في ذاته مفارق للوعي. من هنا لم يكن من الممكن عزل أنطولوجيا الوجود الواقعي عن أنطولوجيا الوجود المثالي.

كيف يرى هارتمان إذن هذا الوجود المثالي موضوع اهتمام نظرية المعرفة؟

الوجود المثالي وجود غير واقعي

ليس من السهل وضع تحديد من البداية لماهية الوجود المثالي كما يراه هارتمان إذ أنه يتميز عن الوجود الواقعي من عدة جوانب، فهما يتمايزان من حيث طريقة الوجود Seinsweise - وهو موضوع الفصل القادم - إلى وجود واقعي هو وجود الأشياء والحوادث والوقائع والأشخاص، وجود في زمان ومكان، وجود فردي جزئي إيجابي، ذو بداية ونهاية قابل للتصوير، وإلى وجود مثالي تمثل الرياضة والمنطق والقيم والجواهر موضوعاته، وجود كلي عام غير زمني⁽¹⁾.

ولكن هذا التمييز بين ميداني الوجود الواقعي والمثالي لن يكتمل إلا ببحث أنماط وجود كل منهما والعلاقات القائمة بينهما، إذ أنها هي - ما تظهر وفقا لهارتمان - الماهية الحقيقية لميدان كل وجود والمعنى الصحيح للواقعية والمثالية⁽²⁾ وهو موضوع الفصل الذي يليه.

أما التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي -معرفيا- وهو موضوع هذا الفصل فهو أن الوجود الواقعي موضوع للمعرفة القبلية والبعديّة معا أما الوجود المثالي فليس سوى موضوع للمعرفة القبلية فقط.

⁽¹⁾ PMC, Tome II, P.193, New Ways P.26, GdO, S.83,84,85,289, MuW, S.292

⁽²⁾ MuW, S.95,96,292

لا يعنى هذا وفقا لهارتمان أن الوجود المثالى وجود أدنى من الوجود
الواقعى أو وجود محايث من حيث أن الشعور بالوجود يتطلب أن نقف وجهاً
لوجه أمام واقعيات مادية. من الواضح أن الوجود المثالى ليس وجوداً مادياً.
الوجود المثالى وجود فى ذاته، وجود ليس محايثاً للفكر. هنا يقترب هارتمان
كثيراً من أفلاطون الذى أعطى للأفكار وجوداً فى ذاته ليضمن للمعرفة
قيمة أصيلة، فحين ذهب أفلاطون إلى أن المعرفة التصورية هى المعرفة
بالمعنى الصحيح، ثار التساؤل : وما الذى يضمن صدقها؟ وجد أفلاطون
الاجابة لدى أحد سابقيه - بارميندس - المعرفة تطابق الفكر والواقعية أو الوجود.
يجب أن يكون للمعرفة موضوعها الخاص، فاذا أردنا "للتصور" أن يرقى
إلى مرتبة أنه "معرفة" فإنه يجب أن يأتى متطابقاً مع "واقعية" ما بمعنى ألا
تكون الأفكار مجرد أفكار فى عقل الانسان. من هنا رأى أفلاطون أن حقائق
الرياضيات ومثل الجمال والصدق والخير يجب أن تكون واقعية أى يكون لها
وجودها المستقل عن معرفتها، فلو لم تكن موضوعات أفكارنا واقعية، لما كانت
المعرفة ذات قيمة أصيلة، فالمعرفة التصورية تفترض مسبقاً واقعية الموضوعات،
المجردة^(١).

ولكن هذا لا يعنى أن هارتمان قد جاء صورة طبق الاصل من أفلاطون فهو
وإن كان يقدر لأفلاطون ادراكه منذ قرون عده أن الوجود المثالى يجب أن يكون
وجوداً فى ذاته إلا أنه يأخذ عليه أنه قد جعل الوجود المثالى الوجود بالمعنى
الصحيح، الوجود الوحيد الصحيح وخط من قيمة الوجود الواقعى ذى المكان،
والزمان معتبراً أشياء وموضوعاته مجرد صور.

هذا التصور - وفقاً لهارتمان - يقلب الأهمية الأنطولوجية لشكلى الوجود،
فكلاهما ذو وجود فى ذاته وكلاهما وجود بالمعنى الصحيح^(٢).

فاذا كان الوجود المثالى وجوداً فى ذاته، فإن هذه الصفة تعطى هارتمان
الفرصة للتمييز بين سائر أشكال الوجود غير الواقعى. فالوجود المثالى من
الطبيعى أنه ليس وجوداً واقعياً ولكن ليس كل أشكال الوجود غير الواقعى وجوداً
مثالياً، فالوجود المثالى يتميز عنها جميعاً بأنه وجود فى ذاته.

(1) Thilly, Frank & Wood, Ledger "A History of Philosophy" Holt, Rinehart &
Winston 3rd ed. 1966 P.77

(2) PMC, Tome II, P. 196

من هنا يخرج أول ما يخرج الوجود بالمعنى الفينومينولوجي. آمن "هوسرل" بالنظرية القصدية لأستاذه "برنتانو". وفقا لهذه النظرية تصف "القصدية" الأفعال العقلية مثل الحكم والاعتقاد والرغبة والحب والكرهية... الخ المهم في هذه الأفعال القصدية أنها لا تتجه إلى إدراك موضوعات مستقلة عنها ولكن موضوعاتها تعتمد عليها، فهي ما تخلق موضوعاتها.

هذه الحداثة أو الموضوعات وفقا لهارتمان من حيث أنها لا توجد بطبيعتها. يمكن توجد بفضل الفعل القصدي، تظهر وتختفي بظهور واختفاء الفعل ومن حيث أنها لا ترتبط بواقعية موضوع ولكن بواقعية الفعل أو واقعية القصد لا يمكن أن تتصف بأنها وجود مثالي، نعم هي وجود غير واقعي ولكن وجود محايث فوجودها وجود قصدي وجود للذات Pour-soi لا يصاحب وجودا في ذاته en-soi فاللاواقعي يوجد لذاتي من حيث أنني أساس القصد ولكنه لا يوجد في ذاته. لا وجود مثالي إلا للوجود في ذاته⁽¹⁾.

ولكن كيف يتصور هارتمان هذا الوجود المثالي في ذاته؟

الوجود المثالي بين الفكر والوجود الواقعي :

ليس الوجود المثالي إذن وجودا واقعيًا، فلقد قلنا أنه ليس وجودا فرديًا، وليس موضوعا للمعرفة البعدية وغير قابل للصيروره. وليس هو من ناحية أخرى - وجودا محايثا من خلق فعل المعرفة، فموضوعاته ليست موضوعات قصدية ولكنها ذات وجود في ذاتها.

أين يقع إذن هذا الوجود المثالي في ذاته؟

يرى هارتمان أن هذا الوجود وجود وسط بين الفكر والوجود الواقعي، نعم هو وجود في ذاته ولكنه لا يرقى إلى مرتبة الوجود الواقعي في ذاته، كلاهما مفارق للوعي ولكن الوجود المثالي في ذاته أشد قربا للوعي من الوجود الواقعي، ولكن هذا لا يجعل بينه وبين الفكر هوية واحدة، فمفارقه للوعي تجعله أرقى من الفكر، فالوجود المثالي وجود وسط بين الوجود الواقعي والفكر⁽²⁾.

لتوضيح العلاقة بين الوجود المثالي والفكر يرى هارتمان أن الفكر - مأخوذا في ذاته - يحوى إمكانات أكثر مما يحويها ميدان الوجود المثالي - هذه الإمكانيات إمكانات تصورية وليست أنطولوجية، بمعنى أنه من الممكن لفكرنا مثلا أن يضع

(1) PMC, Tome II, P. 201

(2) PMC, Tome II, P.229, GdO, S.272, AdrW, S.171

تخطيطاً (المبادئ - لنظرية axiomatique) هندسية لا تحوى أى تناقض داخلى، نسق كامل، ومع هذا من الممكن لهذه النظرية أن تكون خاطئة أى ليست، صحيحة صحة موضوعية، فهى شئ آخر تماماً بخلاف نسق من المبادئ الهندسية ذى وجود مثالى فى ذاته.

يرى هارثمان أن التفرقة التى وضعها - ليننتر - بين العوالم الواقعية والعوالم الممكنة يمكن أيضاً أن توضح الفرق بين ميدان الوجود المثالى وميدان الفكر من حيث أنها تفرقة بين واقعية مثالية تحوى وجوداً فى ذاته وأنساق تصويرية ممكنة.

فالوجود المثالى يحوى امكانية أكثر من الوجود الواقعى ولكن بمقارنته بالفكر فهو عالم ثابت ومحدد، نسق محدد. فلو أخذنا نسقا من الهندسة، نسقا كائيا مثاليا فأننا سنجد أنه بداخل هذا التركيب المحدد تخضع المتغيرات ذاتها لقوانين محددة فهو تركيب خاص يتفق فى نفس الوقت مع عالم واتسمى. هذا يعنى أن الوجود الفعلى existence والفردية تتضمن اليه وتشير إلى حالة خاصة ذات صفات أنطولوجية إذ لا مكان فى الوجود المثالى للفردية، فهو دائماً وجود كلى، تركيب يوجد بذاته فى حالات مختلفة. فما هو محدد وموضوعى فى الوجود المثالى يأخذ شكل القانون الذى يندرج تحته عدد لا نهائى من الحالات الجزئية.

أما الصلة بين الفكر والوجود المثالى فهى صلة مختلفة، فمن الممكن أن يتفقا فى المحتوى ولكن هذا ليس ضرورياً، فالفكر البشرى من حيث أنه محدد وبشروط لا يمكنه أن يعنى بالوجود المثالى فى كايته، فهو أقل تعديداً ومحتواه أقل ثراءً لأنه لا يعنى بالوجود فى كليته. من أجل هذا كان الفكر أكثر عمومية ويحوى «ممكنات أكثر ولكنها ممكنات تصويرية وايسست أنطولوجية».

بهذا المعنى يقع الوجود المثالى وسطاً بين الفكر والوجود الواقعى فهو وجود محدد ولكن كقانون وليس كحالة فردية، فهو ميدان لممكنات ولكنها ممكنات محددة.

بنفس الطريقة يحتل الوجود المثالى مركزاً وسطاً من حيث نمطية الوجود. لا يمكن تحديد الوجود المثالى بنفس الصورة الازدواجية التى نعرف بها الوجود الواقعى، يمكن تحديده بطريقة غير مباشرة، فالوجود الواقعى ليس ميدان «ممكنات ولكنه ميدان الحالات الجزئية، أما الفكر فيأتى على الطرف الآخر كأدنى درجات

للوجود من حيث أنه لا يحوى وجودا فى ذاته، فهو أقل الميادين الثلاثة تحديدا وأكثرها إحتواء لممكّنات^(١) .

من هنا نرى أنه إذا كان هارتمان يميز بين الميادين الثلاثة فإن هذا لا يعنى استقلالاً تاماً أو عزلة تامة، فالوجود المثالى ليس عالماً ثانياً إلى جانب الوجود الواقعى ولكن يجمعهما معا نسيج واحد، فكما رأينا فى المثال الخاص بنسق الهندسة المثالى لا يمكن فصل الوجود المثالى عن الوجود الواقعى بل هو أحياناً العنصر التركيبى للوجود الفردى الواقعى، فهو أساس الوجود الواقعى. نعم هناك موضوعات مثالية لا يمكن أن تكون واقعية - مثل الاعداد الخيالية والأماكن اللاقليدية - ولكنها مع هذا ليست فكراً محضاً ولكن موضوعات حقيقية^(٢) .

أين يمكن أن نجد هذا الوجود المثالى فى ذاته والمفارق للوعى والذى وضعه هارتمان موضعاً وسطاً بين الوجود الواقعى والفكر؟.

صورتا الوجود المثالى:

أ - المثالية المستقلة Freie Idealität

للوجود المثالى صورتان. المثالية المستقلة والمثالية غير المستقلة anhangende Idealität. يعنى هارتمان بالمثالية المستقلة أن الوجود فى هذه الحالة لا يمثل داخل شئ آخر ولا يعتمد فى وجوده على غيره، باختصار، المثالية بهذه الصورة ليست "جوهر الوجود الواقعى" ولكنها موضوعات مثالية بطبيعتها توجد فى ذاتها بطريقة مستقلة ولا تقوم على أية واقعية ليست مستقلة^(٣) .

هذا الشكل من المثالية هو ما نتصف به سائر أشكال المنطق والرياضيات وميدان القيم. يمكن مع هذا لهذه التركيبات -على اختلافها- أن تكون تركيبات لموضوعات واقعية ولكن هذا لا يعنى أنها بالضرورة كذلك. تتصل تركيبات المنطق والرياضيات بلاشك بالواقع، فهى تكون قانون سائر الميادين ودورها مهم للواقع، إلا أن هذا لا يؤثر فى الوجود المثالى الذى تحويه هذه التركيبات سواء أ جاء الواقع متطابقاً معها، أم انتظم الفكر الخالص داخل الوعى بناء عليها^(٤) .

فاذا بدأنا بالرياضيات، فإن هارتمان هنا ليس رائداً. تنسب الريادة إلى كانط، فلم يؤسس كانط الوجود الرياضى على الفكر ولكن على الحدس والمعرفة الرياضية

(١) PMC, Tome II, P.230,281, MuW, SS. 300-302

(٢) GdO, S.280

(٣) Ibid, S. 267

(٤) PMC, Tome II, P. 198

ليست بعدية ولكنها قبلية، وليست تحليلية ولكنها تركيبية وليست مفارقة ولكنها ترانسندنتالية، فلقد أدرك بوضوح أن الوجود الرياضى وجود مثالى وليس وجودا ممكنا، وجود عيانى concrete جزء لا يتجزأ من الوجود المثالى فى ذاته.

من هنا فقد رأى كلاهما فى الوجود الرياضى وجودا كليا وضروريا ومن ثم فقد رفضا معا "التجريبية الرياضية" التى ترى فى الرياضيات تجريدا للتركيبات للمثالية للأشياء^(١).

وفقا لهارتمان، يجب أن نميز بين التصور والموضوع والحكم الرياضى، فتصور "الشكل متعدد الأضلاع" مثلا ليس له زوايا ولكن للشكل زوايا ما يشير إليه الحكم هو الشكل نفسه أى الموضوع وليس التصور، فالصدق أو الكذب يشير إلى الموضوع نفسه وليس للتصور. من هنا كان الموضوع الرياضى يحوى وجودا فى ذاته، ما فوق موضوعى، مستقل عن الصيرورة أو عن إمكانية معرفته، لا يتأصل فى الحكم، مثله فى ذلك مثل الموضوعات الواقعية المستقلة عن الأحكام^(٢).

من أجل هذا رفض هارتمان "الهندسية الرياضية" التى وفقا لها ليست موضوعات الرياضة سوى موضوعات قصدية محاثية للوعى وليست موضوعات ادراك مفارق. يرى هارتمان أن الرياضيات بدون ادراك لا معنى لها لأنها على هذا النحو علم بلا موضوعات، ليست سوى لعبة تنتظم وفقا لقواعد خاصة^(٣).

فإذا انتقلنا إلى ميدان القيم^(٤) فإننا نجد أنه أكثر ميلادين الوجود المثالى انفصالا عن الواقع، فهو لا يخبرنا عما يوجد ولكن عما يجب أن يوجد، لا يستقل فقط عن الواقع ولكن الواقع أيضا يستقل عنه، والإستقلال هنا استقلال مزدوج. يميز هارتمان بين القيم والوعى بالقيم والاحساس بالقيم، فالقيم ذات وجود مثالى مستقل، أما الاحساس بالقيمة فلا يحدث كإدراك مسألة واقعية يكفى أن تكون أمامى فأدركها ولكنه يتوقف على الإرادة، إرادة الإدراك والتعرف على القيمة.

وإذا كانت القيم ثابتة لا تتغير، فالوعى بها هو موضوع التغير، فالشجاعة والعدل قيم لا تتغير ولكن مدى صحتها كقيم يتغير وفقا لظروف تاريخية مختلفة، ثم أن الانسان يتصف بنقص الوعى بالقيم، من هنا لم يحدث أبدا وعى بالقيم جميعها

(1) Samuel, Otto "Foundation of Ontology" P. 132, 134

(2) GdO, S.245

(3) Ibid, S.249

(٤) سنترك الحديث عن ميدان المنطق لفقرة قادمة، يكون الحديث عنه فيها مناسباً أكثر.

فى مرحلة تاريخية واحدة ولكنها كانت تختلف من مرحلة تاريخية لأخرى. المهم لدينا الآن -فى هذه الفقرة- أن ميدان القيم ميدان وجود فى ذاته وهى أكثر الميادين المثالية إنفصالا عن الواقع^(١).

ب - المثالية غير المستقلة:

إذا كانت الرياضة والمنطق والقيم تشكل الميادين المستقلة للوجود المثالى فى وجودها وقيامها بذاتها وفى عدم اعتماد وجودها على غيره، فإن المثالية المتصلة تمثّلها -جواهر الواقع- وهى كما يسميها هارتمان أحيانا - الوجود المثالى للواقع -، لا توجد إلا فى وجود الواقع. لا يعنى هذا أن الوجود فى ذاته للجواهر ذو طبيعة مختلفة عن الوجود فى ذاته للرياضيات والمنطق والقيم ولكنه يقف كدليل على أن الوجود المثالى وجود وسط بين الوجود الواقعى والفكر، فهو ليس هذا ولا ذلك.

يرجع هارتمان الفضل فى اكتشاف هذا الشكل من الوجود المثالى لهوسرل فى منهجه الخاص "بوضع الوجود بين قوسين" - حدس الجواهر - هذا المنهج هو ما أدى إلى اكتشاف هذا الشكل من الوجود المثالى، فالوجود المثالى لم يعد قاصرا على الرياضيات ولكن الجواهر - الجواهر الكلية - تدخل أيضا ضمن نطاق أشكال الوجود المثالى، هذه الجواهر لا تظهر بنفس الصورة المستقلة التى تظهر بها موضوعات الرياضة والمنطق والقيم ولكنها التركيبات المثالية للضرورة التى لا يمكن أن تظهر الا فى اتصالها بواقعية ليست مثالية^(٢).

ولكن يعيب هذه الجواهر أنه يظهر فيها الصراع بين "اللاواقعى" و "الوجود فى ذاته"، ذلك أننا لا نستطيع من البداية أن نقرر إذا كان الميدان الذى يظهر فيه الجواهر يحوى وجودا فى ذاته أو لا.

المعرفة القبليّة وسيلة المعرفة بالوجود المثالى فى ذاته:

الوجود المثالى على هذا النحو الذى قدمه هارتمان هو فقط مجال اهتمام مشكلة المعرفة، فإذا كان يتفق - فى صورتيه - مع الموضوعات القصديّة فى أنها جميعا موضوعات غير واقعية، الا أنه يتميز عنها بأنه ذو وجود فى ذاته - وهذا هو ما يجعله مجال اهتمام مشكلة المعرفة من حيث أن المعرفة -كما يحددها هارتمان- دائما اتجاه نحو ما هو فى ذاته.

^(١) Ibid, S.310

^(٢) GdO, S.268,282, PMC, Tome II, PP.198-200

ولكن كيف يمكن للوعى أن يميز بين شكلي الوجود غير الواقعى - الوجود المثالى فى ذاته والوجود القصدى؟ كيف يمكن أن نفصل مثلاً بين التركيبات الخيالية والوجود فى ذاته المثالى فهى جميعاً معطيات للذات؟

يرى هارتمان أن سائر أشكال الوجود غير الواقعى لا يمكن معرفتها إلا بصورة قبلية، من حيث أنه لا مجال للحديث هنا عن خبرة حسية، المعرفة "القبلية" هى الوسيلة الوحيدة للمعرفة، يتفق فى ذلك الوجود القصدى - الوجود للذات - والوجود المثالى فى ذاته،

ولكن يكمن الاختلاف بينهما فى المعنى الصحيح "القبلية". فالمعرفة القبلية بالمعنى الصحيح هى تلك التى يتجه فعل المعرفة فيها نحو ادراك موضوع ذو وجود فى ذاته، فادراك الموضوع هو الفعل القبلى الصحيح الذى يصح وصفه بأنه "فعل للمعرفة". من هنا رأى هارتمان أن "الفعل القصدى" ليس فعلاً للمعرفة بالمعنى الصحيح من حيث أنه ليس ادراكاً لموضوع بقدر ما هو خلق له، نعم هو فعل قبلى ولكنه لا يرقى إلى درجة المعرفة، فالقبلية المحايثة لا تكفى لتبرير المعرفة ولكننا فى حاجة لقبلية مفارقة، لاتفاق بين تركيب المعرفة وموضوعه الخارجى. هذا الاتفاق هو ما يبرر لنا الحكم بما إذا كان تركيب المعرفة تركيباً حقيقياً أم محض نتاج للخيال.

يجد هارتمان أن كانط قد شعر قبله بهذا الخطأ - خطأ تصور المعرفة القبلية كإتجاه فقط نحو موضوع قصدى من خلقها، وهذا ما جعل كانط - حين طرح مسألة "القيمة الموضوعية للأحكام التركيبية القبلية"، يتعامل عما إذا كان ما يمثل بصورة قبلية يمكن أن يتفق مع موضوع حقيقى للمعرفة أو لا^(١).

ومع هذا يشك هارتمان فى القيمة الموضوعية التى اقترحها كانط فهى دائماً - من وجهة نظره - فى حاجة إلى أن تستنتج بطريقة معينة. فرغم المجهود العظيم الذى قام به كانط فى - الاستنباط الترنسندنتالى للتصورات الخالصة للفهم - من أجل تأسيس القيمة الموضوعية للمقولات، إلا أن هارتمان يأخذ عليه أنه يمكن تأسيس هذه القيمة بطريقة أخرى - وهو ما سنراه بوضوح فى الفصل الخاص بالمقولات - ليست الطريقة التى قدمها كانط هى الطريقة الوحيدة الصحيحة، فهذه القيمة فى الحقيقة ليست مؤسسة ومن ثم ليس للحكم التركيبى القبلى مأخوذاً فى ذاته سوى حكم مسبق، لأنه حكم يحمل على شئ قبل أن يولد هذا الشئ، أى قبل أن

(١) Körner, S. "Kant" a Pelican Book, 1st ed. 1955, P.45

يكون معطى لنا. هذا يعنى أنه قد يتفق مع موضوعه وقد لا يتفق، فهو قد يكون صحيحا وقد يكون خطأ ولكنه فى الحالتين حكم قبلى.

المهم لدى هارتمان أن هناك واقعيات مثالية وأن وسيلة معرفتها هى المعرفة القبلية معرفة جوهرها الحدس والمعطى المباشر^(١).

جواهر المعرفة القبلية (قبلية مفارقة):

يرى هارتمان أن المعرفة القبلية لا يمكن أن تكون سوى حدس لمعطى مباشر هو الوجود المثالى، هذا الحدس ادراك حقيقى apprehension مثله فى ذلك مثل التمثل غير الحدسى، ولكن أن تكون المعرفة القبلية حدساً لمعطى مباشر قد يوحي بأن الوجود المثالى فى كليته معروف يمكن حدسه^(٢).

يرى هارتمان أن الوجود المثالى - كوجود فى ذاته - لا يمكن حدسه فى كليته، فهو فى صلته بالوعى كموجود فى ذاته قريب منه وبعيد عنه، ذو صلة بالوعى وغريب عن الوعى، وعينا ليس مجهزا لملاحظته ولكنه يبقى مع هذا قريب منه^(٣).

يشرح صامويل Otto Samuel علاقة الوجود المثالى بالوعى تلك التى تبدو غريبة بأن ما يعنيه هارتمان بقرب وبعد الوجود عن الوعى وصلته به وغرابته عنه فى نفس الوقت بأن الوجود المثالى كوجود غير واقعى أقرب الى أن يكون فكرا وهذا هو ما يجعله قريبا من الوعى ولكنه فى نفس الوقت بعيد عنه كوجود فى ذاته وهذا هو نفس ما يعنيه هارتمان بأنه ذو صلة بالوعى وغريب عنه، أما أن وعينا ليس مجهزا لملاحظته، فهو ليس مجهزا لملاحظته كموجود مثالى Extant وليس كوجود مثالى Being^{(٤)(*)}

يرى هارتمان أن صلة الوجود المثالى - كوجود فى ذاته - بالمعرفة تشبه الى حد كبير صلة الوجود الواقعى فى ذاته بالمعرفة، لا يمكن معرفة ميدان الوجود المثالى فى كليته، فلو كان من الممكن معرفته فى كليته لما كان هناك مبرر للحديث عن مشكلات تعترض سبيل المعرفة القبلية المثالية. يجد هارتمان فى التقدم الذى تحرزه الرياضيات تبريرا لا يمكن تفنيده على أننا لا نعرف الوجود المثالى فى

(1) PMC, Tome II, PP.205-210

(2) PMC, Tome II, P.212, GdO, S.244

(3) GdO, S.272

(4) Samuel, Otto "A Foundation of Ontology" P. 137

(*) سيتم شرح للتمييز بين الوجود والموجود فى الفصل القادم.

كليتسه، هناك إذن حد لموضوعية الوجود المثالي وهناك ميدان ما فوق الموضوعي الذي تمارس فيه المعرفة القبلية تقدمها، كما أن هناك لا معقولية في الوجود المثالي^(١) يجد هارتمان في العدد المفارق" وفي نسبة ضلع المربع الى القطر أمثلة على لا معقولية الرياضيات. ويجد أيضا في القوانين الأساسية للمنطق أمثلة على لا معقولية المنطق، كما أن هناك لا معقولية في أكثر محتويات القيم عمومية وتعقيدا^(٢). الى هذا الحد لا يوجد اختلاف بين القبلية المثالية والقبلية الواقعية فهي في الحالتين معرفة قبلية مفارقة تتجه نحو وجود في ذاته، ولكن المعرفة القبلية لم تكن تكفي لمعرفة الوجود الواقعي المادي الملموس، ومن هنا فقد رأينا أن المعرفة البعدية قد اشتركت معها في المعرفة بالوجود الواقعي، ولكننا هنا في ميدان الوجود المثالي حيث لا وجود فيه لوقائع أو حالات فردية، لا وجود سوى لما هو عام وكلي، لا وجود سوى لميدان الجواهر الكائنة الخالصة، فلسنا في حاجة لمعرفة هذا الميدان الا للمعرفة القبلية^(٣)

المعرفة القبلية المثالية - حدس مباشر وغير مباشر:

رأى هارتمان أن معرفة الوجود المثالي تشبه تماما طريقة معرفة الوجود الواقعي ولكن المعرفة الواقعية تتكون من عناصر قبلية وبعدية، ولا وجود لدينا في المعرفة بالوجود المثالي سوى لمعرفة قبلية حدسية. يرى هارتمان أن المعرفة القبلية ذاتها تنقسم الى شكلين من الحدس، حدس مباشر وغير مباشر. الأول معرفة مباشرة أو حدس مباشر لظاهرة مفردة ومن ثم فهو يقوم بنفس الدور الذي يقوم به العنصر البعدي في المعرفة الواقعية، أما الثاني فيأخذ شكل المعرفة بالاستنباط من حيث أنه حدس للعلاقات القائمة بين الحدوس المنفصلة وهو ما يعيد تأسيس الارتباط بينها ومن ثم فهو يلعب الدور الذي يلعبه العنصر القبلي في المعرفة الواقعية. بانقسام المعرفة القبلية الى شكلين للحدس يصبح معيار صدقها تركيبيا علائقيا مثلما أن معيار صدق المعرفة الواقعية تركيب علائقي. الاختلاف الوحيد بين المعرفة الواقعية والمعرفة المثالية أنه اذا كانت العلاقة السيكونية هي ما تضمن المعرفة البعدية، والعلاقة المقولية الأساسية هي ما تضمن المعرفة القبلية، فاننا هنا في المعرفة المثالية نجد أن العلاقة المقولية الأساسية هي ذاتها ما يضمن شكل الحدس.

(١) PMC, Tome II, P.211,214

(٢) تحدثنا عن لامعقولية الوجود المثالي بالتفصيل في الفصل الرابع.

(٣) PMC, Tome II, P.216

والآن إلى تفصيل القول:

رأى هارتمان أن المعرفة بالوجود المثالي لا يمكن أن تكون سوى حدس ولكن حدس الموضوع المثالي لا يمكن أن يكون مباشراً، فالوعى التلقائي لا يمكنه حدس أى جوهر منفصل بصورة مباشرة مثلما لا يستطيع فصل وعزل الاحساس باللون فى المعرفة الواقعية، لا يمكن حدس أى جوهر الا فى قيامه أو وجوده فى علاقات مع بقية الجواهر الأخرى المعطاه فى كليتها تماماً مثلما أن الألوان ليست معطيات بصورة مباشرة ولكن داخل التركيب الكلى المكون للادراك الحسى، فموضوعات الوجود المثالي "معطيات" للوعى بنفسى الطريقة التى تكون بها الحالات الفردية فى الوجود الواقعى معطيات^(١)

من هنا رأى هارتمان أنه يمكننا تمييز شكلين مختلفين من الحدس داخل المعرفة القبلية، الحدس المباشر والمعرفة بالإستنباط.

الحدس المباشر حدس لمحتويات جزئية أو ظواهر مفردة تتصف بصديق داخلى مطلق أما الحدس غير المباشر فهو حدس للعلاقات التى يؤسسها بين المحتويات وهى العلاقات التى لا يمكن ملاحظتها الا فى وجودها، هذا الحدس يأخذ شكل الاستدلال أو البرهان، فى مقارنته بالحدس المباشر فهو أكثر عمومية مثلما أن المعرفة القبلية فى المعرفة الواقعية أكثر عمومية من المعرفة البعدية - ولكن مع ملاحظة الاختلاف فى أن عمومية المعرفة البعدية ترتبط بفردية الحالات التجريبية، هذا التعارض يبين هذين الشكلين تعارض نسبى أقل من التعارض بين قطبى المعرفة الواقعية ولكنه إن دل على شئ فإثما يدل على أن هناك "لحظتين" فى المعرفة المثالية تشبهان لحظتى المعرفة البعدية وهما ما يجعلان معيار صدق المعرفة المثالية تركيباً علائقياً^(٢).

يطلق هارتمان على الحدس المباشر - الذى يلعب الدور الذى يقوم به الادراك الحسى فى المعرفة القبلية اسم الرؤية القبلية Vision a priori أو الادراك الحسى القبلى هذا الحدس رغم أنه لا يتم الا فى وجوده فى علاقات ولا يتم الا بواسطتها فإنه مستقل عن الحدس غير المباشر استقلالاً نسبياً^(٣).

(1) PMC, Tome II, P.236, AdrW, S. 172

(2) PMC, Tome II, P.234

(3) Ibid, Tome II, P.235

بهذا التصور للمعرفة القبلية يقترب هارتمان من ديكارت الذى رأى أننا نصل إلى معرفتنا بالأشياء بفعلين هما الحدس والاستنباط. الحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها العقل الحقائق ادراكا صحيحا لوضوحها وتميزها أو هو "تور فطرى" أو "غريزة عقلية" نكتسب بها لا المعانى والافكار فقط ولكن الطبائع البسيطة أيضا. أما الاستنباط فهو استنتاج شئ من شئ آخر أو حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة حقيقة أخرى، فهو فعل عقلى بواسطته نستخلص من شئ لنا به معرفة يقينية نتأخى تلزم عنه، فهو انتقال من حقيقة لأخرى. هذا الاستنباط يأخذ من الحدس نقطة بدايته ولكنه وإن كان ينطلق من الحدس فإنه أقل متانة منه لحدوثه فى زمن ولحاجته إلى الذاكرة التى كثيرا ما تخون الانسان^(١).

يرى الباحث أن هارتمان وديكارت يتفقان فقط فى أن المعرفة القبلية ليست حدسا مباشرا ولكنها تعتمد على الاستنباط الى جانب الحدس، ولكنهما يختلفان تماما فى معنى "الاستنباط" الذى أراده كل منهما، فالاستنباط الذى يعنيه هارتمان ليس هو الاستنباط الديكارتي الذى يعنى استنتاج حقيقة من أخرى ولكنه حدس للعلاقات والشروط القائمة بين الجواهر المنفصلة دون أن يكون هو ذاته محتوى فى هذه العلاقات.

العلاقة المقولية الأساسية علاقة تحكم الحدس غير المباشر:

هنا يجب أن نبدأ بتوضيح نظرة هارتمان لميدان المنطق، إذ عليها يمكن فهم العلاقة المقولية الأساسية:

إن الناظر فى أى كتاب مدرسى للمنطق يجد أن المنطق -فى تعريفات الكثير من الفلاسفة- دراسة لشروط ومبادئ التفكير الصحيح أو هو العلم الذى يميز بين الأحكام والعمليات الذهنية الصحيحة والأحكام والعمليات الذهنية غير الصحيحة - الفاسدة- ومن ثم فالمنطق دراسة للتفكير كعملية سيكلوجية، فقوانين المنطق هى قوانين الفكر^(٢).

هذه النزعة السيكلوجية التى اجتاحت المنطق زمنا طويلا سببها اشتراك العلمين فى ألفاظ ومفردات ومسائل واحدة كالادراك والتصور والحكم والاستدلال

(١) عثمان أمين "ديكارت" مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة - ١٩٥٣ - ص ٦٦ - ٦٩

(٢) Mourant, John "Formal Logic" The Macmillan Company, New York, Collier - Macmillan Ltd., London, PP.1,2

مما جعل الكثير من علماء المنطق يلجئون في دراساتهم المنطقية إلى علم النفس بحيث يبدو المنطق دون مبالغة فصلا متمما لذلك العلم^(١) .

يرجع الفضل لهوسرل في تحريره للمنطق - من هذه النظرة السيكلوجية^(٢) . نعم لم يكن هو أول من لاحظ هذا الخلط وهذا العيب - فلقد أوضحه كانط في عبارة له^(٣) ولكنه كان الفيلسوف الذى أخذ على عاتقه القيام عمليا بهذه الخطوة.

لقد رفض هارتمان أيضا هذه النظرة السيكلوجية رفضا تاما ، للمنطق لدى هارتمان وجود أنطولوجى مثالى فى ذاته مثل الوجود الرياضى والجواهر وميدان

(١) ثابت الغندى "اصول المنطق الرياضى" دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٧ ص ٥٢-٥٤

(٢) بدأ هوسرل مشواره كفيلسوف فى الهجوم على "الاتجاه السيكلوجى" الذى هو محاولة رد قوانين المنطق والرياضة الأساسية الى تعميمات سيكلوجية عن الطرق التى يفكر بها الناس. ودون الإستفاضة فى التفاصيل، يرى هوسرل أن فكرة (قوانين الفكر) فكرة غامضة، قد تعنى طريقة التفكير التى يمارسها الانسان فى العادة، وقد تعنى المستويات التى تحد ما اذا كان الانسان يفكر بالطريقة التى يجب أن يفكر بها بالفعل أم لا.

يرى هوسرل فى موضوع آخر أن أى نظرية ترد المنطق إلى علم النفس نظرية لا بد وأن تقع فى الدور، ذلك أننا لا يمكننا أن نستنبط أو نستدل على أى شئ من أى شئ آخر إلا باستخدامنا لقواعد استدلال معينة، بمعنى أننا فى حاجة إلى قواعد منطقية للخوض فى موضوعات علم النفس، فعلم النفس ذاته فى حاجة إلى قواعد منطقية، فرد المنطق إلى علم النفس لا يعنى سوى أن علم النفس يفترض المنطق. راجع فى ذلك

Alston, William & others ed. "Readings in the Twentieth Century Philosophy" The Free Press of Glencoe, P. 623

(٣) يقول كانط : "لم يستطع المنطق أن يتقدم إلى اليوم خطوة واحدة للأمام فهو علم يبدو مغلقا مكتملا وإذا ظن بعض المحدثين أنهم وسعوا من نطاقه. بادخال فصول سيكلوجية عن قوى المعرفة المختلفة. الخيال والذكاء... الخ - أو بادخال فصول ميتافيزيقية عن أصل المعرفة أو عن أنواع اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات - المذهب المثالى - مذهب الشك - أو بادخال فصول أنتروبولوجية - عن الاحكام المسبقة، أسبابها وعلاجها فما ذلك الا لجهل منهم بطبيعة العلم المنطقى الخاصة .. ان مجال المنطق محدد فهو علم، غرضه الوحيد استعراض وبرهان القواعد الصورية لكل تفكير سواء أكان التفكير قبليا أو مكتسبا من التجربة". (من مقدمة نقد العقل الخالص)

Kant, "Critique of Pure Reason" B VIII, B IX, P.17,18

* مثلما يرفض هارتمان الاتجاه السيكلوجى فى المنطق ، فلقد سبق وأن رفضه فى ميدان المعرفة رفض أن تكون المعرفة والميتافيزيقا علم نفس خالص ، فالمعرفة ذات جانب سيكلوجى ولا ترد فى كليتها الى عناصر ذاتية. راجع فى ذلك الفصل الأول ص .

لا معقول فى الوجود المثالى . يجب أن يكون هناك هوية جزئية بين مقولات الوجود المثالى ومقولات الفكر الخالص الحدس غير المباشر ، بناء على هذه الهوية الجبرية فقط يمكن أن يكون لمنطق الفكر وميالكتيك الفكر ونسق قوانين الفكر قيمة أنه معرفة ، وبناء عليها أيضا ليس المنطق منطقاً للفكر فقط ولكنه أيضا منطق للوجود⁽¹⁾

علام يقوم الحدس المباشر ؟

قلنا أن الحدس المباشر - وفقا لهارتمان - يقوم فى المعرفة بالوجود المثالى بالدور الذى يقوم به الإدراك الحسى فى المعرفة الواقعية . هل يعنى أن العلاقة السيكونفزيقية التى تحكم المعرفة التجريبية هى ذات العلاقة التى تحكم الحدس المباشر ؟

بادئ ذى بدء يرى هارتمان أن هناك اختلافا بين الإدراك الحسى - فى المعرفة الواقعية - والحدس المباشر - فى المعرفة المثالية . فى الإدراك الحسى الموضوع - ذلك الذى تكون لنا المعرفة صورة له فى الوعى - موضوع فيزيقى ، ليس موضوع الحدس فيزيقيا ، فالحدس القبلى لا يكتمل هنا بشئ عضوى ، من ناحية أخرى ، المعرفة - فى الإدراك الحسى - معرفة رمزية ، لا يسمح الحدس هنا بنسق رمزى مكون للخصائص الممثلة ، فالمعرفة ليست رمزية وإنما هى معرفة حدسية مباشرة.

هذه الصفة المباشرة للحدس تفترض أن الموضوع - موضوع الحدس - قريب بصورة صحيحة من الذات ، يمكن إدراك الموضوع بصورة مباشرة بواسطة الذات ، اقتراب الموضوع proximite من الذات لا يعنى محليته للذات ، فالذات تتجه نحو الموضوع كمعطى لها وتتركه. هذا الحدس وإن كان مباشرا إلا أنه لا يدرك المحتويات الخاصة إلا فى تكاملها وفى كليتها. هذا الكل تنظمه عناصر مقولية ولكنه يظهر للذات كمعطى بسيط ليس فى حاجة لتحليل مقولى ، لا يمكن للحدس المباشر من حيث أنه وعى مباشر أن يعنى بهذه العناصر المقولية ، يمكن فقط للحدس غير المباشر أن يستخلصها بمجهود واع تحليلى ومنهجي⁽²⁾ .

وحيث أننا فى ميدان الوجود المثالى ، فلا وجود سوى لوعى كلى فكل من طرفى العلاقة التى يقوم عليها الحدس المباشر - التركيب المثالى موضوع الوعى

(1) PMC, Tome II, P. 247

(2) Ibid Tome II P. 254, 255

والمحتوى الحدس المتمثل فيه الموضوع - كليان ، لاماكان لوجود فردى فى الميدان المثالى. ولكن من ناحية أخرى هذه الكليات ليست فى نفس الوقت سوى محتويات خاصة ، فموضوع الوعى أو الحدس موضوع كلى وخاص فى نفس الوقت.

من هنا رأى هارتمان أن العلاقة المقولية التى تحكم هذه العلاقة بين تركيبات الوجود المثالى - موضوعات الإدراك - وتركيبات محتوى حدس الوجود - المحتوى الذاتى - لا يمكن أن تكون العلاقة السيكوفيزيقية ولكنها نفس العلاقة المقولية الأساسية التى يقوم عليها الحدس غير المباشر وإن كانت بصورة أدنى قليلا. هذه العلاقة المقولية هى ما تقدم القيمة الموضوعية لكلية موضوع الحدس. لا يمكننا أن نعى بهذه العلاقة المقولية. هذه العلاقة المقولية الأساسية تضمن لنا فقط وعيا بموضوع المعرفة وليس وعيا بالمقولات⁽¹⁾.

ما الذى يعنيه هارتمان بأن الحدس المباشر يقوم على العلاقة المقولية الأساسية ولكن بصورة أدنى *inferieur* ؟

يفرق هارتمان داخل الوجود المثالى بين ثلاث درجات أو طبقات من العمومية. تكون العلاقة المقولية - بأعلى درجات العمومية - الحدس غير المباشر ، الفكر الخالص. هنا توجد هوية بلا شك بين تركيبات الفكر والوجود المثالى ولكن لا وجود لوعى ، أى أن التركيبات هنا ليست موضوعات للحدس ولكنها فقط الشروط التى تجعل الحدس بواقعيات مثالية ممكنا ، فبعض جوانب هذه التركيبات قد يكون لا معقولا مثل بعض قوانين الوجود المثالى.

من ناحية أخرى ، تجعل العلاقة المقولية - بأدنى درجات العمومية - الحدس المباشر المعزول ممكنا ، هنا لن تكون تركيبات الوجود مجرد شروط ولكنها موضوعات المعرفة فى نفس الوقت ، فما يتميز به الحدس المباشر هو أنه لا يقوم فقط على تركيبات مقولية ولكنه يثبت عليها. تظهر هذه التركيبات للحدس المباشر كشئ بسيط ، فالوعى بالعناصر المكونة يظهر هنا بصورة أدنى من وعى الحدس غير المباشر بالمحتويات ، فما يظهر بجلاء للوعى هى تركيبات الكل التى تظهر هى ذاتها فى المحتويات المنظور إليها فى كليتها . هنا يتصف الحدس المباشر أيضا بالعمومية أو الكلية ولكنها عمومية تتراجع من حيث أن للتركيب صفة الخصوصية فى نفس الوقت.

⁽¹⁾ Ibid , Tome II PP. 257, 258

هنا تختلف العلاقة المقولية الأساسية كعلاقة تحكم الحدس غير المباشر عنها كعلاقة تحكم الحدس المباشر ، ففي الأولى هي ليست سوى علاقة ولكنها في الثاني علاقة هوية مطلقة بين محتويات التركيبات - تركيبات الفكر والوجود. هذه الهوية لا تعنى حكما سابقا على ثنائية ميدانى الفكر والوجود ، فالفكر والوجود لا تحكمهما أبدا هوية واحدة ، فهنا لا يوجد سوى *parallelisme* تواز حقيقى هو ما يبرر على هذا النحو ظاهرة "إقتراب" الموضوع ، ولكن هذا التواز لا يتحقق فجأة بصورة تلقائية ولكنه تواز متحقق بصورة يمكن أن يتسع بتقديم المعرفة بالوجود المثالى.

تحكم العلاقة المقولية الأساسية إذن الحدس غير المباشر بأعلى طبقة من العمومية ، وتحكم الحدس المباشر بأدنى طبقة. هل هذا يعنى أن هناك طبقة وسطى؟ نعم يرى هارتمان أن هناك تركيبات وسط لا نعيها لا بالحدس المباشر ولا بالحدس غير المباشر ولكن بهما معا. هذه التركيبات تكشف عنها الطبقة العليا فى الطبقة الدنيا ويتم الحدس بها بطريقة معقدة مثلما هو الحال فى نظريات الهندسة وقوانين المنطق المتعددة وجزء كبير من الوجود المثالى القابل للمعرفة. فى هذه الطبقة الوسطى الكبرى - التى تحوى المعظم من وجهة نظر المحتوى - نضع العلاقة المقولية الأساسية جانبا ونضع مكانها موضوعات الحدس المباشر وهى موضوعات وسط بين التركيبات العامة جدا والخاصة جدا. هنا فى الوسط يتقابل طرفا الحدس القبلى وهما طرفا العلاقة المقولية الأساسية⁽¹⁾.

حل معضلات المعرفة بالوجود المثالى

أ- معيار الصدق :

يضع هارتمان حل معضلات المعرفة بالوجود المثالى بنفس الطريقة التى وضع بها حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعى - أى على اعتماده على قطبين مختلفين ومتمايزين ، هما المعرفة القبلىة والمعرفة البعدية فى المعرفة الواقعية وهما الحدس المباشر وغير المباشر فى المعرفة المثالية.

لصدق المعرفة لم يعد (الوضوح المباشر) للموضوع كلفيا. يجب أن يعتمد على الخط الموجد بين شكلى الحدس - الحدس المباشر وغير المباشر - كلاهما حدس بالوجود المثالى وكلاهما لا يقوم إلا على نفس العلاقة المقولية الأساسية.

لا يعنى هذا عدم وجود اختلاف بينهما ، فهما يختلفان من حيث موضوع كل منهما والدور الذى يلعبه كل منهما. موضوع الحدس المباشر يبدو - مثل موضوع

⁽¹⁾ Ibid, P. 256 - 260

الإدراك الحسى - كشيء موجود أمامنا ، لا يمكن ملاحظته فى تفصيلاته ولكنه يظهر ككل مركب لا نعى بعناصره، فهو ببساطة معطى كواقعة ، فهو يظهر - بشكل ما - كحالة جزئية - ليس بمعنى أنه فردى - نحن لا ندرك ضرورته ولا لماذا يظهر بهذا الشكل وليس بشكل آخر ، فالحدس المباشر حدس إدراك comprehension يتميز عن الإدراك الحسى بإفتقاره لصفة أنه إدراك عياني Concrete، ولكن ما هذا إلا لأنه يفنقر للفردية.

ولكن مقارنة الحدس المباشر بالإدراك الحسى تدعم التصور الذى أراده هارتمان وهو تصور الفردية فى الوجود المباشر ، فموضوعات الحدس المباشر مركبة وخاصة ومتنوعة تلعب باختصار نفس الدور الذى لعبته موضوعات الفردية الواقعية فى الإدراك الحسى ، فهى تمثل الحالات الفردية فى الوجود المثالى، من هنا كان الوعى بها لا يمكن التعبير عنه - كما يقول هارتمان - إلا باستخدام كناية فهو - إدراك حسى مثالى أو إدراك حسى قبلى Perception ideale ou a priori .

أما الحدس غير المباشر فهو يتصف بنفس الصفات التى اتصف بها العنصر القبلى فى المعرفة بالموجود الواقعى ، فهو يتصف بالعمومية التى تفهم Comprehend الحالات الفردية وتتوقعها ، فهى بمثابة قانون عام ، يدرك ويتغلغل فى العناصر المكونة ، بواسطته فقط نستطيع أن نفهم لماذا الأشياء على هذا النحو ، ونفهم شروطها وإمكاناتها وضرورتها⁽¹⁾ .

يقتضى معيار الصدق وجود طرفين مختلفين ، لحظتى إدراك مختلفتين ومستقلتين ، بإختلاف الحدس المباشر عن غير المباشر يتحقق هذا الشرط، ولكن يجب أن نلاحظ أن الأمر هنا يختلف عنه فى المعرفة الواقعية لعدة أمور:

احتمال الخطأ فى المعرفة المثالية أقل بكثير من احتمال الخطأ فى المعرفة الواقعية، ذلك أن موضوع المعرفة المثالية - بشكل ما - قريب من الوعى ، فهو ينتسب للوعى ، كما أن درجة اختلاف تركيبات الحدس عن موضوع الوجود المثالى أقل بكثير من قرينتها فى المعرفة الواقعية.

أما من حيث مفارقة الموضوع فالأمر واحد من الوجهة الكيفية - فكل موضوع الوجود الواقعى والمثالى ذو وجود فى ذاته - كلاهما مفارق ، ولكن درجة المفارقة فى الوجود الواقعى أو البعد أكثر منها فى الوجود المثالى ، بل انها

⁽¹⁾ Ibid, PP. 263-264

- في الحدس المباشر - تصل الى أدنى درجة ممكنة وقد تصل الى الصفر ، وعلى النقيض تصل الى أقصى درجة لها في ميادين المعرفة الواقعية .

يعتمد معيار الصدق - اذن كمعيار علائقي على درجة المفارقة ، فيقل تأثيره جدا في الحدس المباشر حيث اقتراب الموضوع من الذات ويصل تأثيره الى أقصى حد في ميادين المعرفة الواقعية ، وعلى كل فكل يقين وكل صدق يعتمد على هذا المعيار^(١) .

ب- الوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة :

يسير هارتمان في تفسير "الوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة" على نفس الخط الذي بدأه في معيار الصدق.

لا يجعل هارتمان للوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة بالوجود المثالي نفس الدلالة التي كانت لهما في المعرفة بالوجود الواقعي ، نعم كل منهما تركيب علائقي ، فهنا مرة أخرى - كما يذكر هارتمان في معيار الصدق - تقل درجة مفارقة الموضوع المثالي عن درجة مفارقة الموضوع الواقعي ، كما أن لحظتي الإدراك اللتين يعتمد عليهما أيضا معيار الصدق والوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة - يقتربان هنا ، فهما ليسا بالتباعد الذي كانا عليه في المعرفة بالوجود الواقعي. لا يبتعد الحدس المباشر عن الحدس غير المباشر بنفس درجة تباعد المعرفة البعدية والقبلية ، ألا كل منهما معرفة قبلية كلية ؟

ثم اذا كان هارتمان قد جعل تخطي المعرفة القبلية والتجريبية كل منهما للأخرى علامة على عدم التلائم بينهما ومن ثم وجود ميادين لا يمكن معرفتها بصورة محدده ، وهي بالنسبة للوعي الميادين التي لا يلتقي فيها قطبا المعرفة القبلية والتجريبية وكان هذا ما عناه "بالوعي بالمشكلة" فإن هذا الشرط يتحقق في المعرفة بالوجود المثالي ولكن بدرجة أدنى بكثير.

نعم كل من الحدس المباشر والحدس غير المباشر تخطي للأخر ، فالحدس غير المباشر - بوعيه بالقوانين العامة - يتخطى بلا شك كثيرا من التركيبات الخاصة التي يدركها الحدس المباشر فهو يتوقعها ، يكون الفروض التي يبرهن عليها الحدس المباشر ، ولكن اذا نظرنا الى الشكل والمحتوى ودرجة اليقين قلن نجد الحدس غير المباشر بعيدا عن الحدس المباشر ، فالحدس المباشر يمد الحدس غير المباشر بصورة مستمرة بمحتويات جديدة ، ولكن هذه المحتويات ليست

^(١) Ibid, PP. 265-266

محتويات غريبة عن الحدس ولكنها من النوع الذى ينفتح على الحدس بصورة عامة ويتكيف معه بصورة طبيعية ، من هنا تقل درجة التوتر من حيث أن سلسلة المشكلات لها نفس الطبيعة ولا تنقسم الى قطبين غير متجانسين الا بدرجة ضعيفة.

نفس هذا السبب نجد أن "تقدم المعرفة أكثر تجانسا وإتساقا وتنظيما ، فهو لا يظهر كصراع بين قطبين كما كان الحال فى المعرفة الواقعية ، فإدراك موضوع فى تفصيلاته وفهمه وجوده على صلة بمحتوى معطى دون أن يكون مدركا بشكل صحيح يشكل - نعم - عمليتين منفصلتين - مثلما هو الحال فى تحليل الجواهر - من الممكن فى بعض الحالات الا تلتقيان ، ولكنهما مع هذا ليستا عمليتين متناقضتين ، فلا تحدد كل منهما الأخرى أو تحد منها.

فالتباعد بين القطبين الموجود فى المعرفة الواقعية هو هنا بالأحرى اقتراب ومن ثم يتحقق تقدم المعرفة هنا بصورة أسهل . هنا تقل كل التعارضات الموجودة بالمعرفة الواقعية ، يقترب القطبان المتطرفان ويتحول كل شئ الى شئ نسبى ولكن تظل للعملية الإدراكية صفة الديناميكية^(١) .

ما الذى أراه هارتمان بهذا المعيار العلائقى ؟

يريد هارتمان أن يقول أنه حتى هنا فإن المعرفة المثالية مثلها مثل المعرفة الواقعية لا يوجد فيها ما يسمى بالوضوح الأولى المباشر ، وإنما هذا الوضوح تكتسبه من خلال التعارض الموجود بين لحظتى الإدراك . نعم ليس هذا الوضوح معيارا ولكنه فى حاجة الى معيار يقوم عليه هو العلاقة بين لحظتى الإدراك ، سواء أكانا - المعرفة القبلية والتجريبية فى المعرفة الواقعية أو الحدس المباشر وغير المباشر فى المعرفة المثالية .

ينطبق هذا المعيار على سائر ميدان المعرفة بالوجود المثالى - فى الرياضيات والمنطق وفى الجواهر والقيم .

وما دام من الممكن المقارنة بين محتويات لحظتى الإدراك ، فإنه ينتج عن هذا أن هذا المعيار يصبح سارى المفعول أو يسرى كل مرة ينطبق فيها الوعي على المعرفة بالعالم المثالى ، لا يعنى هذا إدراك المعيار وتطبيقه ولكن بمعنى أنه ينطبق بصورة طبيعية وبالضرورة فى كل موقف معطى.

^(١) Ibid, P. 268

فإذا أخذنا من الرياضيات مثالا ، فإنه رغم أن وضوحها يضرب به المثل ، فإنها لا تستغنى عن المعيار للبرهان على وضوحها ، بمعنى أن الحدس المباشر لا يكفي للبرهان على صدق سائر قضايها ، فالنظريات الخاصة مثلا واضحة بذاتها ومن ثم فهي ليست فى حاجة لبرهان ، أما المسلمات والمبادئ الأولى التى تقوم هذه النظريات عليها فليس لها نفس الوضوح وإنما لابد هنا من استخدام الحدس غير المباشر للبرهان عليها ، هذه المبادئ والمسلمات الأولى هى ما يحتاج للبرهان.

المهم فى الأمر - من وجهة نظر هارتمان - أن دلالة وأهمية البرهنة لا تكمن فى البرهان ذاته الذى تقدمه لكل نظرية وإنما تكمن فى أننا بهذا النحو نؤسس علاقات وإرتباطات تربط الكل وذلك بإستخدام الحدس غير المباشر الذى يدعم الحدس المباشر ، ففى ذلك دليل كاف على استخدامنا لمعيار علائقى . هذا المعيار يبدو فى نفس الوقت على أنه معيار الوضوح ذاته.

الباب الثالث



الفصل الثامن

الوجود. ماهيته وخصائصه

مدخل

الآن فقط يمكن للأنتولوجيا - وفقا لهارتمان - أن تبحث في الوجود في كليته
- الوجود من حيث هو وجود بالمعنى الأرسطي⁽¹⁾.

لم يكن من الممكن للأنتولوجيا أن نتناول الوجود قبل أن تقدمه لها نظرية
المعرفة "ما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة"⁽²⁾ ما الذى كان
سيبرر للأنتولوجيا البحث في الوجود؟ ما الذى يكشف لها عن مبادئ الوجود؟
عندئذ كانت ستعد أنتولوجيا دجماطيقية بنائية إستباطية عقلية⁽³⁾ الآن فقط بعد أن
إنكشف الوجود في كليته لنظرية المعرفة فإنها تقدمه للأنتولوجيا، تفتح سبيلا
للأنتولوجيا لدراسة "الوجود من حيث هو وجود".

يجب على الأنتولوجيا -كما يراها هارتمان- أن تكون أنتولوجيا نقدية
تحليلية لا تبدأ بوضع فروض ومسلمات تأخذها كأسس تبنى وفقا لها نسقا
أنتولوجيا بعيدا عن الواقع⁽⁴⁾ ولكنها أنتولوجيا تحلل الظواهر والمعطيات، تحلل
محتوى المشكلات، لا تميز داخل هذه المحتويات بين ما هو معقول وما هو غير
معقول، بل يجب أن تقبل القول بأن هناك جوانب معقولة وجوانب غير معقولة. لا
يهم الأنتولوجيا ما إذا كانت بعض هذه الجوانب مما يمكن معرفته أو لا،
فالأنتولوجيا الصحيحة هي تلك التى تتبنى إتجاها نقديا لا تتشغل فيه بتحديد ما هو
منطقي وما ليس كذلك Alogique أو أن تكون عقلانية الإتجاه أو لاعقلانية. ليس
من الضروري وفقا لها أن توجد تفسيرا عقليا لكل ما يقدم أمامها، أى أن ترد ما هو
لامعقول إلى ما هو معقول، بل أن تقبل كل ما يقدم أمامها فى تحليلها للمشكلات
وأن تحاول تحديد ما هو معقول⁽⁵⁾.

هذه الأنتولوجيا النقدية فى إتجاهاها نحو موضوعها أنتولوجيا واقعية، تسلك
الإتجاه الطبيعى *intentio recta*⁽⁶⁾ هو نفس المسلك الذى تسلكه المعرفة، ولكن إذا

(1) PMC, Tome I, P. 262

(2) PMC, Tome,II, P. 9

(3) Two Ways P.8

(4) Two ways P.52, PMC P.260

(5) PMC, Tome I, P.252

(6) هذا المصطلح الذى يترجمه هارتمان *Natürliche Einstellung* ليضعه فى مقابل *intentio*

obliqua ويترجمه *Einstellung reflectierte* إستعارهما هارتمان من ويليام فون أوكام. الأول

يعنى به الإتجاه الطبيعى إلى الواقع، الثانى يعنى به الإنعكاس على الذات. راجع GdO S.46

كانت حدود المعرفة قد إنتهت بفناء الموضوعات وهو ميدان الوجود الذى يمكن للعقل البشرى أن يعرفه، فإن الأنطولوجيا التى تحارل إدراك تركيب وقوانين الوجود لا يرضيها ولا تكتفى بهذا الجزء ولكن: ' تتجه إلى الوجود فى كليته^(١) ، فهى فى هذا الإتجاه إنما تسلك الإتجاه الطبيعى نفس إتجاه المعرفة فى إدراكها لموضوعها، فإذا كان تحليل ظاهرة المعرفة هو ما كشف عن الوجود غير الموضوعى فإن المعرفة على هذا النحو هى ما تقود الأنطولوجيا إلى أن تتخطى ميدانها، ميدان المعرفة الممكن^(٢) .

على هذا النحو تستمد الأنطولوجيا نقطة بدايتها من العلم، من تجريد كل المباحث العلمية مجتمعة : من الإتجاه المادى وعلم الأحياء وعلوم الطاقة والإتجاهات التطورية. ولكنها وإن كانت قد أخذت نقطة بدايتها من العلم فإن هذا لا يعنى أنها ستسير فى ميدانها، بل ستبتعد عنه إبتعادا عن الإتجاهات اللاعلمية والسلبية، فالوجود الذى تتناوله أكثر عمومية من موضوع العلم وموضوع المعرفة التلقائية^(٣) .

إلا أنه إذا كانت الأنطولوجيا تعتمد على نظرية المعرفة فى تقديمها الوجود لها، فإن علاقة الإعتماد ليست علاقة أحادية : "بين نظريتي المعرفة والوجود علاقات متبادلة، فما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة، وفى المقابل لا يمكن تحديد وجود المعرفة وموضوعها إلا بواسطة الأنطولوجيا"^(٤) وهى العلاقة التى يحددها د. محمود رجب بقوله "تأسس الأنطولوجيا على الإستمولوجيا، والإستمولوجيا تطلب من الأنطولوجيا أن تبررها"^(٥) .

لم يبق سوى تحديد العلاقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا. فلقد رأينا أن هارتمان يحدد الميتافيزيقا بأنها القدر من المشكلات الذى يبقى بطبيعته غير قابل للحل، هذا القدر لا يمكن تجاهله أو إلغائه لأنه لا يمكن فصله عن القدر الآخر من المشكلة وهو القدر الذى يمكن حله ومعرفته، يشكل هذا القدر الأخير - القدر الذى يمكن معرفته من المشكلات الميتافيزيقية موضوع البحث الأنطولوجى ألا وهو طريقة وتركيب الوجود.

(1) GdO, S.46

(2) Ibid, S.48, 49

(3) PMC, Tome I, P.252

(4) PMC, Tome II, P.9

(٥) محمود رجب "الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة" دار المعارف بمصر ص ١٨٢

من هنا فإننا سندرس أنطولوجيا هارتمان في ثلاثة فصول. الأول : الوجود ماهيته وخصائصه وفيه نتناول تمييز هارتمان بين الوجود Sein والموجود Seiendes. ثم تحديده لماهية الوجود الواقعي والمثالي والذي يطلق عليهما "طريقتي الوجود Seinsweise" هذا التحديد الذي لن يكتمل إلا بالتحليل النمطي للوجود موضوع الفصل الثاني، أما الفصل الثالث والأخير فيخصص لدراسة البناء المفولي للوجود.

الوجود ماهيته وخصائصه

١ - بين الوجود Being, Etre, Sein والموجود Extant, l'etant, Seiendes :

قلنا أن الوجود في كليته هو موضوع دراسة الأنطولوجيا عند هارتمان أو هو "الموجود من حيث هو موجود" (*) هذه الصياغة يستعيرها هارتمان من أرسطو ويرى أنها أفضل صياغة يمكن بها فهم الوجود، بل هي صياغة رائعة، تأتي روعتها من حيث أنها تتناول الوجود في عموميته (١)

ولكن إذا كان هارتمان في صياغته لمشكلة الوجود قد استعار نفس صياغة أرسطو، فهل هذا يعنى أن كليهما قد تصور الوجود بنفس الطريقة؟

لا يتفق هارتمان كل الإتفاق مع أرسطو، بل يرى أنه رغم حديث أرسطو عن الوجود في كليته وعموميته، إلا أن أرسطو يستخدم مصطلح "الموجود" للحديث عن الوجود في عموميته، فلم يميز أرسطو بين "الوجود" و"الموجود" مما نتج عنه أن نظر أرسطو للوجود على أنه جوهر Substance (٢) (*) موحدًا بذلك بين الوجود وأحد مقولاته.

(*) "الموجود من حيث هو موجود" ترجمة الباحث لعبارة هارتمان "Seienden als Seindem" يمكن ترجمتها بالفرنسية إلى 'L'etant en tant qu'etant' وترجمها صموئيل بالإنجليزية إلى Extant في كتابه Foundation of Ontology. هذه الصياغة هي نفس صياغة أرسطو التي يتم ترجمتها بالفرنسية عادة إلى "L'etre en tant qu'etre" وفي الإنجليزية إلى "Being qua being" يرى الباحث أن لترجمة الفرنسية لعبارة أرسطو هذه ليست دقيقة وأن الألق هو ترجمتها إلى "l'etant en tant qu'etant" متفقا في ذلك مع بيرول Henri Birault الذي وضعها في كتابه : "Heidegger et l'experience de la pensee, Gallimard, 1978, P.232" وبالإنجليزية إلى "Extant as Extant" من حيث أن الأصل اللاتيني "ens" يترجم إلى "الموجود" وليس "الوجود".

(1) GdO, S.38

(2) Ibid, S.41

(*) يقول أرسطو في الكتاب السابع للميتافيزيقا في نهاية المقدمة :

"إن التساؤل الذي ثار منذ فترة طويلة من الزمان ويثور الآن ودائما ويشكل دائما مشكلة ما هو ما هو الوجود أو ما هو الجوهر" راجع في ذلك

Aristotle "Metaphysics" VII. trans. by Tredennick, Hugh. in "Greek Philosophy" ed. by : Reginald Allen 2nd edition. the free press. New York. 1985. P. 345.

هارتمان هنا على حق في أن أرسطو لم يفرق بين "الوجود" و"الموجود"
فالوجود عند أرسطو لا يدرك كوجود ذي معنى واحد univoque ولكن كموجود
يمكن وصفه characterise، فهو وجود صحيح من حيث عموميته، ولكن هذه
العمومية عمومية ذات شكل واحد، بمعنى أنه لا يمكن لوجودين Deux etres من
حيث هما وجودان أن يكونا ذا محتوى واحد، أى أن يكون لكل منهما نفس
المحتوى^(١).

أما "أوتو صموئيل Otto Samuel" فيرى أنه إذا كان هارتمان على حق في نقده
لأرسطو في هذه النقطة - في أن أرسطو لم يدرك الاختلاف بين الوجود والموجود
فإن هذه النقطة لا يجب أن تؤخذ ضد مفكر مبكر ظهر من آلاف السنين^(٢)

التساؤل الآن هو :

إذا كان هارتمان يأخذ على أرسطو أنه لم يفرق بين "الوجود" و "الموجود"،
فهل استطاع هو أن يضع تمييزا واضحا بينهما؟

يرى هارتمان بادئ ذي بدء أن التمييز بين "الوجود" و "الموجود" هو تماما
مثل التمييز بين "الصدق Truth, Vérité, Wahrheit" و "الصادق True, Vrai,
"Wahres" أو بين الواقعية Reality - Realität وما هو واقعي Real أو بين الفعلية
Factuality - Wirklichkeit وما هو فعلي Factual - Wirklich^(٣)

والفارق بينهما يكمن في أن هناك "موجودات متعددة" وجودها واحد،
فالوجود هو الخاصية العامة للموجودات دون أن يكون تجريدا لها، هذه الخاصية لا
تتغير رغم تعدد الموجودات^(٤). فالتصور "الموجود" من حيث هو كذلك يمكن
تحديده بأن كل المسائل التي تثار حوله إنما هي في حقيقتها تدور حول "الوجود
"Sein" لأن "الوجود" هو ما هو واحد في كل الموجودات المتعددة وهو صفة
"الموجود" من حيث هو "موجود". هذه الواقعة تعبر عن الخاصية الضرورية
لأنطولوجيا هارتمان من حيث أن الوجود في ذاته -موضوعها- محتوى داخل
الموجود^(٥)

(1) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence" Montaigne, Paris, P.42.

(2) Samuel, Otto "Foundation of Ontology", Philosophical Library, New York
1953, P.29,30

(3) GdO, S.37

(4) Ibid, S.41

(5) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence", P.41,42

من هنا رأى هارتمان أنه لا يمكن تعريف "الـ جود" ولا توجد خصائص يمكن وصفه بها أكثر من أنه العمومية القصوى للموجودات، إذ أن أى تعريف أو تعيين له ما هو إلا قصر وتحديد له -أى وضع حدود له .

يرى "صموئيل Samuel" أن هارتمان قد فشل على هذا النحو فى أن يضع تمييزاً واضحاً كافياً بين "الوجود" و "الموجود" إذ أن جعل الفارق بينهما يكمن فى أن الوجود ما هو إلا الخاصية العمومية للموجود يثير التساؤل الآتى :- كيف يمكن أن ننسب إلى ما يتحد فيه من الأساس العمومية والعينية Concrete ومن ثم يصبح أصل ومصدر هذه العمومية المجردة صفة العمومية المطلقة؟ كان يجب على ما يصدر عن الأصل أن يكون شيئاً آخر غير هذا الأصل أو هذا المصدر^(١) .

والآن كيف تصور هارتمان هذا الموجود ذا الوجود العام؟ كيف يمكن تحديده؟
أ- الموجود هو "المعطى" و "اللامعطى" معا :

يرى هارتمان أن "الموجود" ليس هو "فكرة" باركلى^(٢) التى ينحصر وجودها فى إدراكها بالحواس، كما أنه ليس "الحاضر الأبدى" كما يراه بارميندس^(٣) ، فلا الحواس وحدها تكفى لتدلنا على "الموجود" -باركلى- ولا ما هو الآن فقط هو الموجود -بارميندس- فالماضى والمستقبل لهما نفس دلالة الحاضر فى تصور الموجود.

وعلى الجانب الآخر، ليس الموجود هو فقط الموجود الخفى الداخلى غير المعطى سواء أخذ شكل المادة الأولى للعالم أو العنصر أو الجوهر، فالموجود هو هذا وذاك معا^(٤) .

(1) Samuel, Otto "Foundation of Ontology", P.30

(٢) رأى "باركلى" أن سائر موضوعات المعرفة البشرية أفكار لانهائية، يوجذ إلى جانبها متميز عنها وجود فعال مدرك لها، هذا الوجود بسميه العقل أو الروح أو النفس، توجد هذه الأفكار فيه وتذكر بواسطته، ذلك لأن وجود أى فكرة ينحصر فى كونها مدركة. راجع فى ذلك

Berkeley, "Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", ed. by Lewis White Beck. Paul Edwards & Richard Popkin. P.63

(٣) وفقاً "بارميندس" لابتدائية أو نهاية للوجود إذ أنه لا يخلق من العدم أو اللاوجود أو يرد إليه، فالوجود لم يكن ولن يكون ولكنه الآن مستمر وغير منقسم ولا يتحرك ولا يقبل القسمة ولا يتغير. راجع فى ذلك

Zeller, Eduard "Outlines of the History of Greek Philosophy". Routledge & Kegan Paul Limited. 1948, P.49

(2) GdO, S.53,54

ب- الموجود هو "الشئ كما يبدو" "والشئ في ذاته" معا :

كان "كانط" قد وضع تفرقة الشهيرة بين "الشئ كما يبدو" و "الشئ في ذاته" منتهيا إلى أن الأول فقط هو ما يمكن معرفته. الموجود وفقا لهارتمان هو كلاهما معا.

ج- الموجود هو "الثابت" و "المتغير" معا :

لدى هارتمان لا موجود يصدر عن لا شئ ولا موجود ينتهي إلى لا شئ، فالأشياء تتغير إلى أشياء أخرى، فالصيرورة ليست أقل واقعية أو وجودا من الأشياء الثابتة الدائمة والتي هي فقط ما له القدرة على التغير⁽¹⁾. الصيرورة لا تتعارض مع الوجود بل هي على العكس شكل من أشكال الوجود، فكل شئ واقعي دائما في حالة صيرورة، فالحركة والصيرورة يشكلان النمط الكلي لوجود الواقع سواء أكان شيئا ماديا أو كائنا حيا⁽²⁾.

(1) Ibid, S.55

(2) Two Ways P.28, MuW, S. 3,6

(*) يرى الباحث : أنه يمكن إرجاع هذه الفكرة -فكرة الأبدية- إلى الفلسفة اليونانية بأسرها إذ أنه رغم إقسام الفلسفة اليونانية إلى حزبين يتصارعان بين ما هو متغير وما هو ثابت أبدي، فإنه يمكن القول بأنها قد أمنت في مجموعها بالثبات والدوام، ذلك أنه حتى لدى هرقلطس الذي ذهب إلى أن كل شئ في حركة دائمة وتغير مستمر، وأنها لا تنزل إلى النهر الواحد مرتين وأن الصراع هو أساس كل شئ -يمكن أن نجد تصور النظام order أو العقل Logos الذي يمسود أو يحكم هذه الحركة والتغير الدائمين ويضع حدودا لهما ومن ناحية أخرى نجد الفيثاغوريين يؤمنون بتركيب رياضي وراء الظواهر ويقدم بارمنيدس برهانا منطقيا ديالكتيكيا للوحدة المطلقة للوجود، أما أفلاطون فقد كان أقوى داع للقول بالدوام والثبات في مواجهة التغير، فلقد اعتقد أرسطو أن أفلاطون قد إقتنع برأى هرقلطس في أن العالم للفيزيقي في حالة حركة وتغير دائم غير محددين ومن ثم فلا يمكن أن نتكون لدينا معرفة عنه وأن المعرفة يجب أن تتجه نحو نظام ثابت غير متغير. رآه أفلاطون في مثله التي هي عبارة عن تعيينات لأعداد فيثاغورس ولها الخاصية المنطقية لواحدية بارمنيدس هذه الأفكار كليات دائمة غير متغيرة ولا تتمثل إلا في عالمه المثالي. وإذا كان أفلاطون هو رائد الثبات والدوام في مواجهة التغير فإن الماديين الذين سبقوه قد آمنوا أيضا بالدوام وإن كان تفسيرهم مختلفا وذلك حين بحثوا عن عناصر غير متغيرة دائمة تتكون منها الأشياء ومن هنا رآها "امباذوقليس" في الذرات المادية التي يتكون منها الوجود وهي التراب والماء والهواء والنار، فهي كم محدود لايزيد ولا ينقص وبذلك يتحقق شرط للدوام والثبات ورآها ديموقريطس في الذرات المتشابهة والمتجانسة التي تسعى إلى بعضها أو تتنافر يتكون من مجموعها مادة هذا الكون. أما أرسطو فرغم إيمانه بالتغير -التغير الكمي والكيفي والمكاني والجوهري- فقد آمن بالأبدية أكثر من إيمان من سبقه من فلاسفة اليونان، فهو لا يؤمن بأن العالم كان دائما موجود ولكنه كان بنفس الخاصية التي كانت وستظل له وأن حركة السموات كانت دائما ما هي عليه الآن، هذه الأبدية التي آمن بها أرسطو في مواجهة التغير كانت بمثابة حجر عثرة وقف أمام "المسيحية" التي حاولت أن توجد توفيقا بين أرسطو والكتاب المقدس.

د- الموجود هو "الكلى" Universales و "الفردى" Singuläres معا :

كيف نتصور الموجود بصورة صحيحة والتي من شأنها أن تجعله موجودا من حيث هو موجود أى تتفق مع الصياغة التى حددها من البداية؟

هل نتصوره من حيث صفاته الجوهرية العامة التى يشترك فيها مع غيره من الموجودات، وهذا ما يفتح السبيل إلى كليات أرسطو ويجعلها هى الوجود بالمعنى الصحيح^(*)، أم من حيث هو جوهر فرد وهو ما يؤدى بنا إلى أفلوطين والمدرسة التوماوية وليبنتر أم من حيث وجوده الفعلى القائم Existence, Existenz, Existentia؟

يرفض هارتمان إعتبار الكليات هى الوجود بالمعنى الصحيح وذلك لهذا السبب وهو أنها لا وجود لها فى الواقع، فعدم وجودها الواقعى يجعلها تصورات لما لا وجود له وهو فى هذا يرى أن المدرسين قد تفوقوا فى هذه النقطة على أرسطو⁽¹⁾

يرى الباحث أن هارتمان على حق فى نقده لفكرة "الكليات" والتى أثارت فى الحقيقة جدلا ونقاشا واسعا^(*).

هل هذا يعنى أن الموجود يتحدد من حيث هو جوهر فرد ؟ يرفض هارتمان أيضا هذه النظرية إذ أن هذا من شأنه إما أن يجعل "المادة" هى مبدأ الفردية وهى ما هو غير محدد -المدرسة التوماوية^(**) - أو أن يجعل الجوهر ليس عاما -

^(*) كان أرسطو فى رفضه لنظرية المثل الأفلاطونية -وهى المثل الموجودة بذاتها والمستقلة عن الأشياء الجزئية قد جعلها تصورات كلية -أو كليات- لا وجود لها فى الواقع أو فى أى عالم آخر خارج عالمنا تعبر عن الطبيعة العامة للموجودات، لاوجود "للإنسانية" مثلا ولكنها كصفة كلية جوهرية من شأنها أن تتحقق فى سائر أفراد البشر فهى لا وجود لها إلا فى العقل.راجع فى ذلك Zeller, Eduard, "Outlines of the History of Greek Philosophy" trans. by: Palmer, L.R. Dover Publications, New York, 13rd ed. P.173.

⁽¹⁾ GdO, S.59

^(*) من أكثر الإنتقادات التى وجهت لهذه الفكرة أنه من التناقض أن ننسب للصورة -والتي هى كلية واقعية أرقى من واقعية هذا المركب من الصورة والمادة معا، وأن نقرر فى نفس الوقت أن الكلى فقط هو موضوع المعرفة القبلى فى ذاته والمعروف بصورة أفضل. راجع فى ذلك Zeller "Outlines of the History of Greek Philosophy" P.

^(**) ذهبت المدرسة التوماوية فى مسألة ما الذى يميز "الفرد" عن غيره إلى أن المادة -فى علاقتها بالكم- هى ما تحدد الفرد، ولم يكن هذا رأى إفتراضيا وضعه وإنما نتيجة بحث يمكن تلخيصه فى أنه يمكن أن نميز أربعة عناصر فى أى جوهر مَادى هى المادة والصورة و Subsistence أى ما من شأنه أن يضعه فى مقولة الجوهر والوجود الفعلى القائم Existence. لا يمكن للعنصرين الأخيرين أن يكون أحدهما هو المبدأ المحدد للفردية من حيث أنهما يفترضان كشرط ضرورى للفردية الطبيعة الفردية المتضمنة بالفعل، فلكى =

أفلوطين^(***) - وهذا من شأنه أن يخالف الصياغة التي وضعها للموجود من حيث هو موجود. أن عيب هذه التصورات أو الصياغات أنها نظرت إلى الوجود من جانب واحد.

هـ- الموجود هو العنصر المكون Element وهو الكل معا Allheit, Ganzheit: هل الموجود بالمعنى الصحيح هو الموجود من حيث هو عنصر يدخل في تكوين الكل وهو ما يعود بنا إلى النظرية الذرية القديمة التي رأت أن الموجود بالمعنى الصحيح هو أبسط العناصر التي لا تتحل إلى ما هو أبسط منها ثم ليبينز الذي رأى في "المونادات" ذرات لا مادية هي الموجودات بالمعنى الصحيح، أم أن الموجود بالمعنى الصحيح هو "الكل" ونتبع في ذلك قول هيجل "الحق هو الكل" ؟

= يمكننا تمييز وجود الوجود القائم Existence being وجعله فردا، فإنه يجب أن يميزه بشئ غير ذاته أي نميزه بطبيعته، ثم أننا نسأل كيف يمكن أن يكون لدينا طبيعة فردية من ثم يكون التساؤل عن الجوهر وليس الوجود القائم ولا يمكن من ناحية أخرى أن تكون الصورة هي المبدأ المحدد للفرد إذ أن الصورة تحدد الفرد لا من حيث هو فرد ولكن من حيث إندرجته تحت جلس محدد، بحيث أنه متى تغيرت الصورة تغير الجنس، لم يبق إذن سوى المادة كعنصر يمكن تمييزه في الشئ ومن ثم فهي مبدأ الفردية. ولكن ولكن يبدو أن المادة لن يمكنها أن تقوم بهذا الدور الذي وكل لها فهي من حيث أنها غير محددة في ذاتها وكونها قوة أو إمكانية بالمعنى الأسطى لن يمكنها أن تحدد غير ما فلكي نقوم بهذا الدور فلا بد أن تكون هي ذاتها محددة على نحو ما. هنا للتحديد لا يمكن أن يأتى إليها من صورة جوهرية ما دام ما نبحت عنه هو التحديد الحددى numerical وليس النوعى Specific هذا التحديد الحددى هو ما يعنى أن التحديد يأتى إليها من خلال الكم Quantity. من هنا كانت المادة -فى علاقتها بهذا الكم دون ذلك- هي مبدأ الفردية، فالمادة والكم أو المادة محددة بالكم هو المبدأ الزوج للفردية.

Phillips, R.P. "Modern thomist Philosophy" vol.I, London. Burns Oates & Washbourne, Ltd. Reprinted 1948 PP.155-157.

(***) الجوهر الفردى لدى أفلوطين هو النفس الجزئية وهي مبدأ حياة الجسم، جوهر قائم بذاته ذات طبيعة معقولة غير مادية. هنا يجب ملاحظة -وفى هذا رد على هارتمان- أن النفس لدى أفلوطين ليست جوهر فردا بمعنى مطلق، فكل النفوس الفردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكلية ولكن هذا لا يعنى أن هناك وحدة تامة بين سائر النفوس، وإلا كان سيغى أن تحس كل النفوس وتشعر وتفكر على نحو واحد من حيث أن النفس هي مبدأ الإحساس والتفكير، فالنفوس ليست واحدة وحدة مطلقة وليست كثيرة وفردية ولكنها واحدة وكثيرة فى آن واحد، واحدة من حيث أنها جميعا تفيض عن مصدر واحد وكثيرة من حيث ملابتها للأجسام. من هنا يمكن القول أن الجوهر لدى أفلوطين ليس فردا تماما وليس كليا تماما. راجع فى ذلك

أفلوطين -التساعية الرابعة- ترجمة ودراسة فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠

مرة أخرى يرى هارتمان أن سائر أشكال الفكر الذرى فى الفلسفة أو علم النفس أو الإجتماع والتي آمنت بأن الوجود الحقيقى هو الفرد من حيث هو عنصر يدخل فى تركيب الكل - قد إرتكبت نفس الخطأ الذى إرتكبتته النظريات المضادة والتي رأت بأن الوجود الحق هو للكل وأن العناصر الجزئية ليست شيئاً فى ذاتها وإنما تكتسب معناها ووجودها من خلال هذا الكل. كلا الطرفين قد نظر للوجود من زاوية واحدة، لا يمكن النظر للوجود بالمعنى الصحيح على أنه عنصر أو فرد ولا على أنه الكل دون الجزء، فالموجود من حيث هو موجود هو الجزء والكل فى نفس الوقت، وهو العنصر والبناء الكلى، فالموجود الحقيقى والوجود القائم والواقعية لا يمكن تقسيمها إلى كل وجزء، إلى عنصر مكون وبناء كلى، فهى هذا وذاك فى نفس الوقت^(١).

هكذا ينتهى هارتمان إلى أنه لا يمكن التمييز فى "الموجود من حيث هو موجود" بين ما هو ظاهر وما هو باطن، ما هو ثابت ودائم وما هو فى حالة صيرورة، ما هو كلى وما هو فردى، ما هو عنصر مكون للبناء وما هو البناء فى كليته، فالموجود فى كليته هو هذه المقولات جميعاً وأن خطأ سائر النظريات التى تمسحت بهذا دون ذاك أنها حاولت تحديد الوجود بإيجاد هوية بينه وبين أحد هذه المقولات. ليس الوجود هو أحد هذه المقولات. ولكنه هى جميعاً.

٢ - إنقسام الوجود إلى لحظتين "الوجود هنا Dasein" و"الوجود هكذا Sosein"^(*) :

كيف يمكن إذا تحديد الوجود ؟

يرى هارتمان أن التمييز الصحيح الذى يمكن إيجاده فى الوجود هو التمييز بين "الوجود هنا Dasein" و"الوجود هكذا Sosein". هذا التمييز يضعه هارتمان رداً على التمييز التقليدى الذى ظهر فى تاريخ الفلسفة بين "الوجود Existencia, Existance" و"الجوهر Essence, Essentia" - هذا التمييز كما يراه هارتمان - تمييز خاطئ كان هو السبب فى التحديد الخاطئ لماهية الوجود الواقعى والوجود المثالى. من هنا يرى هارتمان أنه يجب أن نستغنى عن هذين المصطلحين ونبدلهما بالمصطلحين الجديدين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا". هذا التقسيم الجديد للوجود

(1) Gdo, SS.62-66

(*) "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" ترجمة الباحث لمصطلحي Sosein, Dasein، يترجمها Samuel

للإنجليزية بالمصطلحين Suchness, Hereness

إلى "وجود هنا" و "وجود هكذا" وهو ما يسميه هارتمان "لحظتى الوجود Seinsmomente" هو ما من شأنه أن يوضح التمييز الصحيح بين الوجود الواقعي والوجود المثالي وهما "طريقتا الوجود Seinsweise".

التساؤل الآن هو لماذا فعل هارتمان هذا ؟ هل هي مسألة اختلاف فى المصطلحات أم اختلاف فى التصورات؟ وما وجه إعتراض هارتمان على هذين المصطلحين إن كان إعتراضه إعتراضا قائما على المصطلحات؟ وما هى الوظيفة التى يسندها "للوجود هنا" و "الوجود هكذا" والتى رأى "للوجود" و "الجوهر" لايفيان للقيام بها ؟

رأينا ان الوجود -موضوع أنطولوجيا هارتمان -هو الوجود فى عموميته، أو هو الوجود من حيث هو كذلك ،ورأينا أنه لايمكن تحديده إلا بالنظر إلى خصائصه الأساسية والضرورية والأكثر عمومية.

لاينقسم الوجود وفقا لخصائصه الجوهرية الأساسية والأكثر عمومية إلا إلى لحظتين هما "الوجود هنا" و "الوجود هكذا". هاتان اللحظتان تشكلان -من ناحية أخرى- فى الموجودات المفردة الوجود الأكثر عمقا والأكثر ضرورة.

تحليل هاتين اللحظتين هو فقط ما يمكننا من تأسيس التركيب الأنطولوجى للعالم. يقول هارتمان.

"يشكل الوجود والجوهر معا صفة وجود أى موجود ،لايمكن لأحدهما ان يعبر عن الوجود من حيث هو وجود، فلايمكن للشئ أن يوجد إلا بإتحداهما، فهما معا يشكلان الموجود من حيث هو موجود"⁽¹⁾

إذن فقد اتفق هارتمان مع الإتجاه المدرسى على إنقسام الوجود إلى "وجود" و "جوهر" فلماذا لم يحافظ على هذين المصطلحين وأبدلهما بالمصطلحين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"؟

يمكن ان نجد إجابة هذا السؤال فى تعريفه لمصطلحي "الوجود هنا" و "الوجود هكذا".

يقول هارتمان.

" لكل موجود "وجود هنا" ونعنى به "أن هناك شيئا ما Dass es ist" ولكل موجود "وجود هكذا" ونعنى به ما يشكل خصوصيته وما يشترك فيه أيضا مع غيره

(1) GdO, S.83

وما يتميز به عن غيره، أى بإختصار "ما هو هذا الشيء Was es ist"، فى مقابل "أن هناك شيئا ما Dass" فإن "ما هو Was" هذا الشيء يتضمن سائر المحتوى بما فى ذلك الإختلافات الفردية ليصبح الجوهر essentia ماهية quidditas يتسع ليشمل حتى كل ما هو عرضى^(١) (*)

من هذا التعريف يتضح لنا أن هارتمان يعطى "للوجود هنا" و "الوجود هكذا" دلالة تختلف عن الدلالة التقليدية للتمييز بين "الوجود" و "الجوهر" وهو ما يتضح فى النقاط التالية.

١ - ليس "الوجود هنا" Dasein هو الوجود الواقعى Existenz :

كان التمييز التقليدى من "الوجود" و "الجوهر" يعنى بالوجود الوجود الواقعى^(٢) "يفرق هارتمان بين "الوجود هنا" و "الواقعية". الوجود هنا - كما رأينا من تعريف هارتمان - ليس سوى واقعة أن هناك شيئا ما، أما الوجود الواقعى فهو لىدى هارتمان الوجود الزمانى الفردى، ذو البداية والنهاية القابل للصيرورة، وجود الأشياء والحوادث والوقائع والأشخاص^(٣) .

من هنا رأى هارتمان العلاقة بينهما تنحصر من ناحية فى أن الواقعية هى أكثر من مجرد وجود، أكثر من مجرد واقعة أن هناك وجودا ما، ومن ناحية أخرى فى أن هناك وجودا خارج الواقعية^(٤) . على هذا النحو رأى هارتمان أن هناك وجودا مثاليا مثلما أن هناك وجودا واقعا، وأن هناك وجودا كليا مثلما أن هناك وجودا فرديا، لكل منها قيامه أو وجوده الفعلى^(٥) .

(1) Ibid, S.85

(*) "Quidditas" مصطلح لاتينى يترجم بالإنجليزية إلى Quiddity وبالفرنسية إلى Quiddité وبالألمانية إلى Quidditat ويترجم بالعربية إلى "الماهية" ولكنه لا يعنى "الماهية" بالمعنى الأرسطى أى ما هو "كلى" وهى الصفات المشتركة فى الأشياء الجزئية ولكن الماهية منظورا إليها من ثلاثة أوجه : الماهية النوعية والجنسية والإعتبارية. النوعية هى التى تكون أفرادها على السوية والجنسية هى التى لا تكون فى أفرادها على السوية والإعتبارية هى التى لا وجود لها إلا فى عقل المعتبر مادام معتبرا. بإختصار هى الإجابة عن السؤال "ما - هو". من هنا فضله هارتمان على تعبير Essentia راجع: عبد المنعم الحفنى. المعجم الفلسفى. الدار الشرقية ص ٢٢٩

(2) Ibid, S.83

(3) PMC, Tome II, P.193, New Ways, P.26. GdO, S.83,84. MuW, S.292

(4) GdO, S.84

(5) Ibid, S.86

من أجل هذا رأى أنه يمكن وصف العلاقة بين "الوجود هنا" و"الواقعية"، ليس بأنها علاقة هوية ولا علاقة تعارض ولكنها علاقة تدخل جزئي^(١).

٢- ليس "الوجود هكذا Sosein" هو "الجوهر Essentia" أو الوجود المثالي: كما كان التمييز التقليدي بين "الوجود" و"الجوهر" يعنى "بالوجود" الوجود الواقعي، فإنه كان يعنى بالجوهر من ناحية أخرى "الوجود المثالي"^(٢) يرفض هارتمان مصطلح "الجوهر Essentia" ويبدله بمصطلح "الوجود هكذا Sosein" للأسباب التالية : الأول أن "الجواهر" بالمعنى التقليدي كانت تعنى الملامح العامة والضرورية للوجود -فى مقابل ما هو عرضي- والتي من الممكن أن تتجسد فى الأفراد الجزئية وتحددها ومن ثم فهى ذات وجود مثالى .

رأى هارتمان أن الموجود لا يتحدد بلامحه الضرورية فقط -أى بجواهره- ولكن بالمحتوى الكيفى Qualificatif- وبأكثر خصائص الموجود فردية. ومن هنا رأى أن مصطلح "الوجود هكذا Sosein" للوجود من حيث أنه Quidditas إنسب للتعبير عن "ما هو الموجود" من حيث أنه يتضمن ما هو ضرورى وما هو عرضي. أما "الجوهر Essentia" بالمعنى التقليدي فهو يستبعد ما هو عرضي.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يرفض هارتمان أن تكون العلاقة بين "الجواهر Wesenheiten"^(*) والوجود المثالى علاقة هوية. الجواهر وجود مثالى بلا شك من حيث أنها لا زمانية وعامة إلا أنها لا قيام لها فى ذاتها، فهى كما رأينا تدخل فى تركيب الموجود من حيث أنها ملامحه الضرورية، أما الرياضات والقيم فهى أيضا وجود مثالى ولكنها لا صلة لها بالجواهر أو الواقع من هنا كان الوجود المثالى أرحب وأوسع من الجواهر Essentia ولم تكن العلاقة بينهما علاقة هوية.^(٣)

يتضح مما سبق الإختلاف العميق بين تصورى "الوجود" و "الجوهر" بالمعنى المدرسى وتصورى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" لهارتمان، فبالإضافة إلى ما سبق يجعل هارتمان تصور "الوجود هنا" تصورا عاما لا يتجسد فى تركيب محدد، فهو

(1) Ibid, S.83

(2) GdO, S.83

(*) المصطلح Wesenheiten يترجمه صموئيل بالمصطلح essentialities ويعنى به ما هو ضرورى فى الموجود، أى "الجوهر" بالمعنى التقليدى.

(3) MPC, Tome II, P.198. GdO, S.84, 85

ينطبق على كل موجود أيا كانت طريقة وجود هذا الموجود -مثاليا- أو واقعيا- وأيا كان تركيبه الأنطيكى -سواء أكان موجودا بصورة مستقلة أم عنصرا مستقلا فى تركيب موجود آخر. هذا التصور العام "للوجود: هنا" للموجود هو ما سمح له بأن ينسبه للموجود الفردى والكلى على السواء، وأن ينسب لكل منها "وجودا هكذا" هو محتواه وخصائصه العامة والفردية.

بينما نجد الإتجاه المدرسى يعين تركيبات أنطيكية للموجودات ولا ينسب مصطلح 'الجوهر' إلا للموجودات الفردية والمستقلة ذات الوجود الواقعى - الموجودة فى ميدان الواقع وهو الميدان الوحيد الذى توجد فيه هذه الموجودات^(١)

^(١)Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence" P.50

٣- العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

أ- الحجج القابلة بوجود علاقة فصل بين لحظتي الوجود :

لكل موجود -إن- "وجود هنا" و "وجود هكذا" يوجدان فيه بالضرورة، لا وجود لموجود لا تجتمع فيه لحظتا الوجود هاتان. ولكن التساؤل الآن هو : ما حقيقة العلاقة بينهما ؟ نعم يوجدان معا في الموجود ولكن ألا ثمة علاقة بينهما ؟

يمكن أن نبدأ من حيث إنتهى هارتمان. رأى هارتمان أن "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" يتميزان بالضرورة ولكنهما ليسا منفصلين *getrennt* يتهم هارتمان تاريخ الفلسفة بأنه رأى في العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" علاقة انفصال ومن ثم فقد حشد سائر الحجج الأنطولوجية والمنطقية والمعرفية والميتافيزيقية - والتي سنلخصها في ثمان نقاط- التي قالت بعلاقة الانفصال وقام بالرد عليها لينتهى إلى رفضه هذه العلاقة وإلى تأكيد فكرته بأنه لا انفصال واقعي بينهما وإنما تكمن العلاقة بينهما في أنها علاقة تمايز أنطولوجي وتعارض نسبي داخل الموجود الواحد.

بادئ ذي بدء يجب أن نسجل ملاحظتين :

الأولى : أن هارتمان قد أحدث هنا خلطا بين المصطلحات والتصورات، فالحجج التي قامت على وجود علاقة انفصال إنما كانت تعنى انفصالا بين "الوجود" و "الجوهر" بالمعنى التقليدي، أما هارتمان فإنه حين يقوم بتفنيذ هذه الحجج فإنه يفندھا في ضوء تصوره الجديد لإنقسام الوجود إلى لحظتي "الوجود هنا" و "الوجود هكذا".

الثانية : أن هارتمان في سرده للحجج التي ذهبت إلى وجود فصل بين "الوجود" و "الجوهر" في تاريخ الفلسفة لم يسند لكل حجة الإتجاه أو المذهب أو الفيلسوف الذي آمن بها بإستثناء الحجة السابعة والثامنة والتي نسبها لكاتنط ثم شيلر على التوالي.

١- الجوهر هو فقط "ما هو ضروري" بمعنى أنه لا يختلف الأمر بالنسبة للجوهر سواء تجسد في "وجود" أو لا، "فالموجود" في صلاته "بالجوهر" كصلة ما هو "عرضي" لما هو "ضروري"، فالضرورة الجوهرية تنطبق على "الجوهر" دون "الوجود" هذه الصفة هي ما تفرق بينهما.

٢- يتصف الجوهر بأنه "وجود ممكن" أما "الوجود" فهو "وجود فعلي" فإذا فهمنا "الممكن" بالمعنى المدرسى على أنه ما لا يمكن أن يوجد وأن "الفعلي" هو فقط ما يوجد، فإنه ينتج أن "الجوهر" ينفصل عن "الوجود" من حيث نمط وجود *Seinsmodus* كل منهما.

٣- "الجوهر" فقط هو ما يمكن أن يدخل في تعريف الموجود. لا يمكن تعريف الموجود بالنظر إلى وجوده، إذا فهمنا منفصلان.

٤- ينفصل "الجوهر" عن "الوجود" من حيث شكل الحكم المنطقي. فالأول يأخذ الشكل "أ هو ب". هذا الحكم يخبرنا بشئ عن المحتوى، أما الآخر فيأخذ الشكل "يوجد أ" الذي ليس سوى حكم بوجود.

٥- يختلف "الجوهر" عن "الوجود" من حيث وسيلة معرفة كل منهما، فالمعرفة القبلية هي وسيلة المعرفة "بالجوهر". والمعرفة البعدية هي وسيلة المعرفة "بالوجود".

٦- المعرفة بالقانون وبما هو كلى معرفة "بالجوهر" دون "الوجود". هذه المعرفة بما هو كلى أو بالقانون تعنى معرفة ما تدرج تحته سائر الحالات الفردية، أو معرفة ما تشترك فيه الحالات الفردية. هذه المعرفة تضع تمييزاً آخر بين "الجوهر" و "الوجود".

٧- فى ميتافيزيقا كانط، لا نعرف من "الموجود فى ذاته" سوى "وجوده" أى خاصية أنه يوجد فى ذاته، أما "جوهر" هذا الموجود -من حيث أننا نعرفه- فإنه ليس خاصية "الوجود فى ذاته" ولكن خاصية "الوجود من أجلنا *Für-uns-sein*".

٨- المعرفة وفقاً لماكس شيلر هي "وجود الشئ فى الوعي" من هنا ذهب إلى أننا لا نعرف "الوجود" وذلك لأنه "خارج العقل، *Extra mentem*" أما "الجوهر" جوهر الشئ فهو فقط ما يمكن معرفته من حيث أنه يوجد "فى العقل، *In mente*"^(١)

ب- رفض هذه الحجج وتفنيدها :

نصل الآن إلى رفض هارتمان لهذه الحجج وتفنيدها، وهو إذ يقوم بهذا إنما يريد أن يصل إلى هدفه وهو تحديد أكثر لتصورى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" وتحديد العلاقة بينهما.

(1) GdO, SS.87,89

١- يبدأ هارتمان بالرد على حجة شيلر التى رأت فى التمييز بين "الوجود" و "الجوهر" تمييزاً بين ما يوجد "خارج العقل" وما يوجد "فى العقل"

أ- يرى هارتمان أن هذا التصور ليس من شأنه فقط إيجاد فصل بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"، ولكنه يعنى أنهما لا يمكن أن ينتميان لنفس الشئ أى أن الشئ لن يتكون منهما معاً، عندئذ يصبح "الوجود هكذا" "محتوى موضوعى للوعى"، ويصبح "الوجود هنا" "وجود الشئ"، ليس وجود الشئ القصدى ولكنه وجود الموجود فى ذاته. وإذا كان -الموجود فى ذاته- وفقاً لهذه النظرية يختلف عن محتوى الوعى الذى يمثلّه، فإنه لا بد أن يكون له هو أيضاً "وجود هكذا" وإلا كيف يمكن أن نتحدث عنه؟ كيف يمكن وصفه؟ وإذا كان يجب أن يكون "الوجود هكذا" للشئ "فى العقل"، فقط، فإن هذا يعنى أنه لن يكون للوجود فى ذاته "وجود هكذا" إلى جانبه، وهذا لن يعنى سوى أنه لا يمكن التمييز بين الأشياء من حيث عدم وجود "وجود هكذا" لها. ستظل الأشياء على هذا النحو غير محددة من حيث أن التحديد من وظيفة "الوجود هكذا" ولن يبقى إذن سوى "الوجود هنا" المجرّد للشئ، "وجوده هنا" دون تحديده.

ب- بين "خارج العقل" و "فى العقل" تعارض وليس تتاقضا. فمن الممكن لما يستقل عن الذات ويقوم فى ذاته أن يرتد إلى الوعى ويمكن لما يتصوره الوعى بطريقة محددة أن يقوم أيضاً فى ذاته، وإلا يصبح إنطباق التصور على الشئ شيئاً غير ممكن مما يعنى أن المعرفة هى الشئ غير الممكن.

ج- التمييز بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" تمييزاً بين ما يوجد "خارج العقل" و "فى العقل". تمييز خاطئ. يمكن لكل منهما أن يوجد داخل وخارج العقل. وإذا بدأنا بالوجود هنا. فإنه ليس من الصحيح أنه لا يمكن معرفته، بل على العكس يمكن معرفته وتصوره وتمييزه بذلك عن اللاوجود، إذن فهو يوجد فى العقل أيضاً. نفس الشئ ينطبق على "الوجود هكذا". يمكن "للوجود هكذا" أن يوجد "خارج العقل"، إذ ليس من الصحيح أن "الوجود هكذا" المعروف والمتصور لا يمكن أن يقوم فى الأشياء قيامه فى ذاته، فمن الممكن للتصور أن يكون تصوراً صحيحاً أو خاطئاً. التصور الصحيح فقط هو ما نطلق عليه "معرفة" بالمعنى الصحيح. يوجد إذن 'وجود هكذا' أيضاً خارج العقل^(١).

(1) GdO, S.90-91

ينتقل هارتمان بعد ذلك إلى تنفيذ حجة كاندل التي رأها تعطى سبقاً أنطيكياً
 Ontischer Vorrang "لوجود هنا" على " الوجود هكذا" للشئ في ذاته. لم يشك
 "كانط" في أن هناك وجوداً في ذاته Ansichsein أو أشياء في ذاتها Dinge an sich
 ولكنه -كما يرى هارتمان- لم يفعل سوى أن أقام بوجودها أي أنه عني بها "الوجود
 هنا Dasein". أما "ما هي Was" هذه الأشياء وخصائصها المحددة لها فهذا ما لا
 يمكن معرفته، ومن ثم فقد قصر "الأشياء في ذاتها" على "الوجود هنا" فقط ولم يعتقد
 أن هناك "وجوداً هكذا للأشياء Das Sasein der Dinge".

يرى هارتمان أن نظرية كانط "للوجود هنا" على أنه الجانب المميز للوجود
 ترجع إلى النظرة المدرسية "للوجود existentia" على أنه هو الوجود القائم الفعلي
 Actualitas وكلاهما قد أخطأ فهم معنى الوجود الفعلي، فالوجود الفعلي صفة
 للموجود من حيث "وجوده هنا" و "وجوده هكذا" معاً، ومن ثم لم يكن صحيحاً
 أن ننسب الوجود في ذاته "للوجود هنا" فقط، فالوجود هكذا" أيضاً وجود في
 ذاته. فالموجود بالمعنى الصحيح هو ذلك الذي يكون "وجوده هنا" و "وجوده هكذا"
 معاً وجوداً في ذاته بالمعنى الصحيح، ومن ثم لا يوجد لأحد جانبي الوجود سواء
 أكان "للوجود هنا" أو "للوجود هكذا" أولوية أنطيكية على الآخر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يمكن لأحدهما أن يوجد في الشئ دون
 الآخر، "فالوجود هنا" هو "الوجود هنا" للشئ الموجود على نحو ما Dasein der So-
 Seienden Dinge وليس وجوداً مجرداً أما "الوجود هكذا" فلا يمكن أن يوجد
 بصورة منفردة، "فالوجود هكذا" لشئ ليس له "وجود هنا" ليس "وجوداً هكذا"⁽¹⁾

يرى صميرنيل Samuel أن هارتمان قد أخطأ فهم نظرية كانط "للوجود في
 ذاته" فهو -أي هارتمان- حين يتحدث عن "الوجود في ذاته" بالمعنى الكانطي
 يتحدث عن "أشياء في ذاتها- لاحظ هنا صيغة الجمع- يعترض صموئيل- على
 صيغة الجمع هذه، فكانط من وجهة نظره لم يتصور "الوجود في ذاته" كأشياء في
 ذاتها" أي بمعنى "موجودات مشخصة concrete" فالشئ في ذاته، الكانطي ليس هو
 "الموجود" ولكنه "الوجود في ذاته" والذي لم يميز فيه كانط بين "الوجود هنا" و
 "الوجود هكذا" أو بين "الوحدة" و "الكثرة" فهذه المقولات لا تتسبب -وفقاً لكانط-

(1) Ibid, SS.91-93

سوى للظواهر وليس للشئ في ذاته فكانت لم يتحدث عن هذه التقسيمات في "الوجود في ذاته" بمعنى ما لا يمكن معرفته بصورة مطلقة^(١).

يرى الباحث أن كلا من "صموئيل" و "هارتمان" قد أصاب في جانب وأخطأ في آخر، فصموئيل على حق في أن هارتمان قد أساء فهم كائنا حين تحدث عن موجودات في ذاتها متعددة، لم يعن كائنا "بالوجود في ذاته" "موجودات متعددة" بصيغة الجمع، ولكن "صموئيل" قد أخطأ -من جانب آخر- حين ذهب إلى أي هارتمان ينسب لكائنا تفرقة في "الوجود في ذاته" بين ما هو "وجود هنا" و"وجود هكذا". لم يقل هارتمان أن كائنا يأخذ بهذه التفرقة، مقرا "للوجود هنا" للشئ في ذاته دون "الوجود هكذا" ولكن هذه التفرقة إستنتاجها هارتمان من نظرية كائنا "الوجود في ذاته" بالمعنى السلبي *neumena*، فحين ذهب كائنا إلى أن هناك وجودا "وجود في ذاته" إلا أنه يفوق قدرة الإنسان على معرفته كان في ذلك إقرار بوجوده دون توضيح ماهية أو جوهر هذا الوجود في ذاته، من هنا كانت النتيجة التي خرج بها هارتمان صحيحة في أن كائنا قد أوجد -دون أن يدري- قسمة بين "الوجود هنا" للشئ في ذاته بإقرار لوجوده "وبين" وجوده هكذا" حين أنكر على المعرفة العشرية القدرة على معرفة "الشئ في ذاته".

٣- يرد هارتمان بعد ذلك على الحجة القائلة بأن المعرفة بالقانون الكلي الذي يندرج تحته سلسلة لانهائية معرفة "بالوجود هكذا" دون "وجوده هنا" ومن ثم فقد بنت على هذا أنه لا "وجود هنا" لهذه السلسلة اللانهائية للحالات الفردية.

يرى هارتمان أن خطأ هذه الحجة يقوم على أنها قد خلطت بين "حد المعرفة Erkenntnis grenze" و "حد الوجود Seinsgrenze" حين بنت على القول بأننا لا يمكن أن يكون لدينا معرفة بالسلسلة اللانهائية للحالات الفردية القول بعدم وجود هذه الحالات، لا نعرف سوى "الوجود هكذا لهذه الحالات ومن ثم لا وجود سوى "لوجودها هكذا"، أي أن هناك "وجود هكذا لما لا وجود هنا" له.

يرى هارتمان أن هذه الحجة خاطئة لم يصنعها العلم ولكنها من صنع النظريات التأملية، فالعلم في تأسيسه القانون على حالات محددة لا يعنى بهذا إنطباق القانون على هذه الحالات وإنما على سائر الحالات التي تدرج تحت هذا القانون، وهذا يعنى إفتراض وجودها. لا يخلط العلم إذا بين "حد المعرفة" و "حد

(١) Samuel, Otto. "A Foundation of Ontology" P. 58,59

الوجود" هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حين يعنى العلم بإنطباق القانون على الحالات فى لانهايتها - أى الحالات الماضية والحاضرة والمستقبل - فإنه لا يعنى أن هناك "وجودا هكذا" للحالات غير الموجودة. هذا الخطأ نتج عن فهم خاطئ لمعنى الوجود بقصره على ما هو حالى أو حاضرا، فالماضى لا يعنى سوى أنه كان موجودا فى وقت ما والمستقبل لا يعنى سوى أنه ما سيوجد فى وقت لاحق، للوجود الماضى والمستقبل نفس معنى الوجود الحاضر. من هنا فإنه عندما نقول أن القانون ينطبق على سائر الحالات اللانهائية التى تتدرج تحته فإن هذا لا يعنى أن هناك "وجودا هكذا" للحالات غير الموجودة" ولكن أن هذا "الوجود هكذا" وجود هكذا" للحالات الموجودة^(١).

٤- تقوم الحجة التى وجدت فى التفرقة بين "المعرفة القبلية" و "المعرفة البعدية" سندا تبنى عليه الفصل بين الوجود هنا و الوجود هكذا على نفس الخلط بين حدود ما نعرفه وحدود الوجود.

يوافق هارتمان المثاليين فى أننا لا نعرف الوجود المثالى سوى معرفة قبلية من حيث أن المعرفة البعدية معرفة بالحالات الفردية *Einzelfälle*، ولكنه يرفض القول بأن المعرفة بالواقع تقوم فقط على المعرفة البعدية. يرى هارتمان أن المعرفة "بالوجود هنا" معرفة قبلية وبعدية معا، أما المعرفة "بالوجود هكذا" فهى معرفة قبلية فقط. من هنا رفض الحجة التى أوجدت فى التفرقة بين "المعرفة القبلية" و "المعرفة البعدية" تبريرا للفصل بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" للوجود^(٢).

٥- ينتقل بعد هذا لمناقشة الحجة التى ذهبت إلى أن "تعريف الشئ" يقوم على جوهره أو 'وجوده هكذا' وليس على 'وجوده هنا'^(٣).

(1) GdO, SS.93-94 - MuW S.123

(2) GdO, S.95-96

(٣) هذه الحجة التى ترى أن التعريف ينصب على الجوهر أو بمعنى أدق على الماهية هى حجة أرسطو الذى رأى أن الماهية والتعريف والكلى ألفاظ مترادفة. رأى أرسطو أن التعريف لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة معينة فى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول وإنما ينصب للتعريف على الكل. هذا الكل هو الخصائص المشتركة للأشياء الجزئية، نصل إليه بالإحساس والفكر معا، بالإحساس نترك الموجودات. هذا الكل وحدة حالة فى الأشياء وليست خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى المحسوس للأشياء. هذه الوحدة الحالة فى الأشياء هى الماهية وهى فقط ما يشتمل عليه التعريف.

يمكن عرض رفض هارتمان لهذه الحجة على النحو التالي :

لا وجود في العالم "لوجود هنا" كلى أو عام. الوجود هنا دائما "وجود هنا" محدد، أى يقوم في علاقات محددة مع شئ معين. هذا "الوجود هنا" للشئ مفترض دائما، من هنا كان يدخل هو الآخر فى تعريف الشئ ويتضمن فى نفس الوقت "وجودا هنا" عاما.

ينتج عن هذا أن "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" كلاهما يدخلان فى تعريف الشئ وهو ما يتعارض مع ما ذهب إليه الحجة. وينتج عن هذه النتيجة أن "الوجود هنا" -من حيث أنه يدخل فى تعريف الشئ- يشكل أيضا جزءاً من "الوجود هكذا". هذه النتيجة تقف رفضاً للحجة القائلة بوجود فصل بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"^(١)

٦- أما الحجة الرابعة التى وجدت فى التمييز بين صورتى الحكم "بالجوهر" و"بالوجود" تمييزاً بين "الجوهر" و "الوجود" فإن هارتمان يريد من تنفيذها أن يصل إلى نتيجة خاطئة. يرى هارتمان أن القضية التى تقرر "وجودا هنا" يمكن أن ترد إلى قضية تقرر "وجودا هكذا" والعكس.

لا يعنى هذا سوى أنه من الممكن لشكلى الأحكام أن تتبادل مواضعها، فإذا أضفنا إلى هذا أن العلاقة المنطقية تعبر عن العلاقة الأنطولوجية بين لحظتى الوجود، أمكن القول ليس فقط أنه لا يوجد تمييز أنطولوجى بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" ولكن أنهما من الممكن أن يتبادلا مواضعهما فى الوجود.

لتوضيح ذلك نقول :

رأى هارتمان أن 'الأحكام المعبرة عن الوجود هنا Daseinurteile' يمكن ردها إلى أحكام تعبر عن الوجود هكذا Soseinsurteile'. فالحكم 'يوجدس' يكافئ منطقياً الحكم 'س موجود' ومن ثم فهى من الممكن أن تأخذ الشكل 'س هى ص' 'S ist P' يعبر فعل الكينونة 'يوجد Ist' عن محتوى الوجود المحمول كما يعبر عن مجرد الوجود. من هنا كان الاختلاف بين الأحكام التى تقرر "وجودا هنا" والأحكام

= راجع فى ذلك : د. محمد على أبو ريان "تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو - الجزء الثانى - الطبعة الرابعة. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٧ ص ١٧١-١٧٢

(1) Ibid, S.96,97

التي تقرر "وجودا هكذا" إختلافا فقط من حيث الصورة المنطقية دون أن يكون إختلافا أنطولوجيا.

وبالعكس، من الممكن للأحكام التي تعبر عن 'الوجود هكذا' أن ترد إلى أحكام تعبر عن "وجود هنا"، فالحكم "المنضدة مربعة" حكم يعبر عن وجود هكذا ولكنه من الممكن أن يرد إلى "يوجد أربعة أركان للمنضدة". هنا نجد أن محتوى الوجود المحمول واحد في الحكمين.

فإذا كان من الممكن رد الأحكام التي تعبر عن "وجود هنا" إلى أحكام تعبر عن "وجود هكذا"، فإن هذا يخلص بنا إلى النتيجة التي صدرنا بها كلامنا⁽¹⁾.

٧- وأخيرا يخصص هارتمان فصلا كاملا للرد على الحجتين الأولى والثانية لينتقل منها إلى تحديد العلاقة الأنطولوجية الصحيحة بين لحظي الوجود.

لقد نظرت هاتان الحجتان إلى العلاقة بين 'الوجود' و 'الجوهر' من حيث أنماط وجود كل منهما ومن ثم فقد إنتهت إلى وجود فصل أنطولوجي بينهما، ولم تكتف بهذا بل أوجدت هوية بين "الوجود" و "الوجود الواقعي" من ناحية و "الجوهر" و "الوجود المثالي" من ناحية أخرى -وهو ما سبق وأوضحناه- ومن ثم فقد إنتهت إلى فصل أنطولوجي آخر بين 'الوجود الواقعي' و "الوجود المثالي".

"قالوجود -وفقا لها- وجود عرضي بالنسبة للجوهر الذي يتصف وحده بصفة "الضرورة الجوهرية" Wesensnotwendigkeit". هذا التعارض بين "الوجود" كوجود عرضي و "الجوهر" كجوهر ضروري ضرورة. جوهرية ليس تعارضا نمطيا في داخل نفس الوجود، ولكنه تعارض بين ميدانين مستقلين من ميادين الوجود، فالأول وحده ميدان الوجود الواقعي ومن ثم فهو فقط ما يتصف بالوجود "الفعلي"، أما الآخر فهو ميدان الوجود المثالي الذي يتصف بأنه وجود ممكن.

يوضح هارتمان -في تفنيده لهذه الحجة- العلاقة الصحيحة بين 'الوجود هنا' وهو ما يجعله مقابلا "للوجود" بالمعنى التقليدي، و "الوجود هكذا" وهو ما يقابل "الجوهر". يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتي وجود الموجود في ميدان الواقع سواء أكان هذا الموجود شيئا أو حادثة أو شخصا -علاقة واقعية، ومن ثم فليس لأحدهما وجود "عرضي" بالنسبة للآخر. هذه العلاقة الواقعية هي علاقة "الضرورة الواقعية" Realnotwendigkeit، ومن هنا يأخذ على التمييز التقليدي بين 'الوجود'

(1) Ibid, SS.97, 101

و'الجوهر' إنه خلط بين 'الضرورة الواقعية' و 'الضرورة الجوهرية'. تنتمي "الضرورة الجوهرية" لميدان الوجود المثالي. ليس وجود الحالات الواقعية في حاجة لأن يكون وجوداً ضرورياً بصورة جوهرية، إلا أن هذا لا يعنى من ناحية أخرى أنه وجود عرضي.

إن خطأ الأنطولوجية القديمة - في نظر هارتمان - يكمن في أنها قد خلطت بين أنماط ميداني الوجود الواقعي والمثالي ونقلت هذه إلى تلك دون أن تدرك أن لكل ميدان علاقاته النمطية الخاصة وقوانينه النمطية والتي من شأنها أن توضح العلاقة بين ميداني الوجود الواقعي والمثالي بشكل أفضل وهو ما سيتضح بالتفصيل في الفصل القادم⁽¹⁾.

جـ- العلاقة الأنطولوجية بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

مما سبق يمكن أن نصل إلى حقيقة تصور هارتمان لكلا لحظتي الوجود والعلاقة بينهما.

١- ليس التمييز بين "الوجود هكذا" و "الوجود هنا" هو التمييز بين "الوجود المثالي" و "الوجود الواقعي"، فالوجود هكذا ليس هو "الوجود المثالي" وليس "الوجود هنا" هو "الوجود الواقعي" وإلا لكان من الممكن للوجود الواقعي ألا يكون له وجود هكذا ولا "للوجود المثالي" وجود هنا.

٢- للوجود المثالي "وجود هنا" و "وجود هكذا" خاص به. لا يعنى "الوجود هكذا" للوجود المثالي سوى قيامه أو وجوده في ميدانه الخاص. ومن ناحية أخرى للوجود الواقعي "وجود هنا" و "وجود هكذا".

٣- لا يتغير الوجود الواقعي بمجرد بتغير صفات 'الموجود هنا' Daseiendes ثم أنه لا وجود لوجود واقعي دون صفات، فالصفات تنتمي دائماً لواقعية هذا الوجود، فهي الأخرى لها نفس "الوجود هنا" الذي للموجود.

٤- ينتمي "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" دائماً لنفس ميدان الوجود ولهما نفس طريقة الوجود Seinsweise. "فالوجود هنا الواقعي" هو دائماً الوجود هنا الواقعي لموجود هكذا واقعي real Soseienden، و "الوجود هكذا الواقعي" هو دائماً الوجود هكذا الواقعي لموجود هنا واقعي real Daseienden.

(1) Ibid, SS.103, 104

٥- نفس الأمر ينطبق على ميدان الوجود المثالي. للوجود المثالي "وجود هنا" مثل الوجود هنا الواقعي، فهو يشكل الحالة "صفر" في سلسلة الإمكانيات، ومن حيث أن له قيمة عددية محددة -حتى وإن كانت "صفرًا"- فإن له أيضا "وجوداً هكذا" مثالياً.

فالموجود هنا المثالي Ideale Daseiendes دائماً موجود هنا مثالي، والموجود هكذا المثالي Ideale Soseiendes دائماً موجود هكذا مثالي، يرتبط دائماً في داخل ميدان الوجود المثالي "الوجود هنا المثالي" و "الوجود هكذا المثالي".

٦- داخل كل ميدان من ميداني الوجود يرتبط دائماً "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" بشكل لا ينفصل، يرتبطان بعلاقة الضرورة والتي تختلف من ميدان لآخر، فهي الضرورة الواقعية في ميدان الوجود الواقعي وهي الضرورة الجوهرية في ميدان الوجود المثالي كما سيتضح في الفصل القادم^(١).

د- العلاقة بين الوجود الواقعي والوجود المثالي في ضوء العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

١- الوجود هكذا المحايد Das neutrale Sosein

رأينا أن الوجود ينقسم من حيث "طريقة الوجود Seinsweise" إلى وجود واقعي ووجود مثالي. الوجود الواقعي هو الوجود المكاني الزماني، الوجود الفردي الذي يتصف في قدر منه بأنه وجود مادي ومن ثم فهو وجود قابل للإدراك بصورة أكبر من الوجود المثالي الذي يتصف بأنه وجود عام وكلّي وغير زمني^(٢) (*).

يرى هارتمان مع هذا أن هذا التمييز ليس تمييزاً تاماً، إذ أن ميداني الوجود يتطابقان في قدر ويمتازان في قدر آخر. "فالوجود هكذا" يوجد دائماً إما بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية. تتميز طريقة وجود "الوجود هكذا" عن محتواه الكيفي، فالوجود هكذا "لمحتوى كفي" قد يكون واحداً سواء أكان يوجد داخل الموجود بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية، أي دون أن يغير من كونه يوجد بطريقة واقعية أو مثالية. هذا التطابق في المحتوى الكيفي "للوجود هكذا" يجعل "الوجود هكذا"

(1) Ibid, SS.104-106

(2) New Ways P.26 + GdO, S.83,84,85,289 - MuW S.292 - MPC, TomeI, P.193

(*) يميز هارتمان أيضاً بين الوجود الواقعي والوجود المثالي من حيث أنماط وجود كل منهما ومن ثم فلن يتضح التمييز النهائي بين ميداني الوجود إلا بعد تحليل أنماط كل وجود والعلاقات المتداخلة بينهما وهو موضوع الفصل القادم.

واحدا. وعندئذ يصبح "الوجود هكذا" للوجود الواقعي والوجود المثالي واحدا. "الوجود هكذا" على هذا النحو يطلق عليه هارتمان "الوجود هكذا المحايد". هذا "الوجود هكذا المحايد" كمحتوى كفي هو ما يصنع تطابقا جزئيا بين ميداني الوجود الواقعي والمثالي ومن ثم لا يعد معيارا للتمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي، بل أنه على العكس معيار التطابق الجزئي بين الميدانين^(١).

ولكن من ناحية أخرى يسمح هارتمان بوجود "وجود هكذا محايد" إلى جانب "الوجود هكذا الواقعي" و "الوجود هكذا المثالي". "الوجود هكذا المحايد" لا يوجد إلا في غياب الموجود، متى كان هناك موجود كان "وجوده هكذا" إما "وجودا هكذا مثاليا" أو "وجودا هكذا واقعيًا"^(٢) بمعنى أنه لا وجود لـ "موجود هكذا محايد Neutrale Soseiendes" ولكن هناك فقط 'وجود هكذا محايد neutrale Sosein'، ولا وجود لـ "موجود هنا واقعي" ما لم يكن "موجودا هكذا واقعيًا" في نفس الوقت^(٣). على هذا النحو رأى هارتمان أن "الوجود هكذا المحايد" ليس سوى تطابق محتوى الميدانين، وأن التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي لا صلة له "بالوجود هكذا".

٢ - "الوجود هنا" معيار الفصل بين ميداني الوجود الواقعي والمثالي :

رأينا أن "الوجود هكذا المحايد" ليس هو معيار الفصل بين ميدان الوجود الواقعي والمثالي. ما هو معيار التمييز بينهما ؟

يقرر هارتمان أن الثقل الأنطولوجي في التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي يكمن في "الوجود هنا". فإذا أضفنا إلى هذا أن هارتمان قد قرر أن التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي تمييز في طريقة الوجود، فإن هذا لا يعني أن "الوجود هنا" هو ذاته طريقة الوجود ولكنه يحوي 'طريقة الوجود' بمعنى أنه دائما إما "وجود هنا واقعي" وإما "وجود هنا مثالي"، فلا وجود لـ "وجود هنا محايد".

على هذا النحو يتضح الدور الذي حدده هارتمان لكل لحظة من لحظتي الوجود. يقوم التمييز بين "الوجود الواقعي" و "الوجود المثالي" على "الوجود هنا" الذي يوجد دائما إما بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية. أما "الوجود هكذا" فمن الممكن أن يكون هذا أو ذاك من حيث أنه لا صلة له بطريقة الوجود. فالوجود هكذا المحايد، يجب على الأقل أن يكون 'وجودا هكذا مثاليا' ومن ثم ينتمي وجوده

(1) GdO, SS.109-113

(2) Ibid, S.113

(3) Ibid, S.112

لميدان الوجود المثالي، إلا أنه من الممكن مع هذا أن يكون "وجوده هنا" وجودا واقعيا دون أن يكون هذا ضروريا، أما "الوجود هنا الواقعي" فله "وجود هكذا محايد" فقط متى كان هو ذاته "وجودا هكذا واقعيا". من هنا من الممكن أن نعرف "الوجود هكذا" لموجود ما دون أن نعرف "وجوده هنا الواقعي" دون أن يكون العكس صحيحا أي أننا لا يمكن أن نعرف "الوجود هنا" دون "الوجود هكذا" من حيث أن الوجود هكذا لا صلة له بالتمييز بين ما هو واقعي وما هو مثالي أي من حيث أنه "محايد". أما "الوجود هنا" فهو دائما إما "وجود هنا واقعي" أو "وجود هنا مثالي". وأيضا من حيث أن المعرفة "بالوجود هنا" لشيء ما تتضمن دائما على الأقل معرفة ولو بسيطة "بالوجود هكذا" لهذا الشيء وإلا كيف يمكن التمييز بين الأشياء في وجودها^(١).

من ١-٢ ينتهي هارتمان إلى أن "الموجود من حيث هو موجود" يتحدد بعلاقتين متداخلتين يمكن التعبير عنهما على النحو التالي :

أن وجود كل موجود -سواء أكان "وجودا مثاليا" أو "واقعيا"- هو دائما "وجود هنا" و "وجود هكذا"، ولكن وجود كل موجود -سواء أكان "وجودا هنا" أو "وجودا هكذا"- هو دائما إما "وجود مثالي" أو "وجود واقعي".

وهذا يعني أن العلاقة بين لحظتي الوجود هي دائما "علاقة ربط konjunktive Verhältnis"، أما العلاقة بين طريقتي الوجود فهي دائما "علاقة فصل disjunktive Verhältnis". هاتان العلاقتان المتداخلتان هما الأساس الأنطقي في بناء العالم^(٢).

(1) Ibid, S.111, 112

(2) Ibid, S.113

هـ- العلاقة الداخلية بين لحظتى الوجود - "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

١- العلاقة النسبية بين لحظتى الوجود :

رأينا أن أحد أوجه التمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى تكمن فى العلاقة بين الوجود هنا والوجود هكذا، علاقة كل منهما بميدانى الوجود. هل هذا يعنى أنه لا وجود لعلاقة بين لحظتى الوجود، علاقة داخلية بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا"؟

يؤكد هارتمان مرة أخرى على أنه لا وجود "لوجود هنا" منفصل عن "الوجود هكذا" لموجود معين. لا وجود "لوجود هنا" دون "وجود هكذا" والعكس. فكل موجود يحوى بالضرورة لحظتى الوجود^(١).

ولكن التساؤل الآن : إذا كان كل موجود يحوى بالضرورة "وجوداً هنا" و"وجوداً هكذا"، فما هى حدود كل منهما داخل الموجود؟ أين يمكن أن نضع الخط الفاصل بينهما؟

لا وجود -وفقاً لهارتمان- لمثل هذا الخط. "فالوجود هنا" و "الوجود هكذا" يتداخلان بصورة تجعلنا نقرر أن العلاقة الداخلية بينهما لا يمكن وصفها سوى بأنها علاقة نسبية^(٢).

هذه "النسبية" تجد أساسها فى عدم التمييز الأنطولوجى بين "الوجود هنا" من حيث هو ميدان الوجود وبين "الوجود هكذا" من حيث هو ميدان التحديد.

يرى هارتمان أن محتوى صورة الحكم التى تعبر عن "وجود" هو نفس محتوى صورة الحكم التى تعبر عن 'جوهر'، فأن نقول 'أن شيئاً ما يوجد' هو أن نقول أن شيئاً ما هو كذا وكذا. فإذا كان محتوى صورتي الحكم واحداً فإن هذا لا يعنى سوى أن طبيعة ما تعبر عنه هاتان الصورتان - طبيعة "الوجود هنا" و"الوجود هكذا"- واحدة^(٣).

من هنا رأى هارتمان أن "الوجود هنا" لا ينفصل عن "الوجود هكذا" من حيث إتصافه وحده بصفة الوجود، ولا "الوجود هكذا" عن "الوجود هنا" بصفة المحتوى الكيفى.

(1) Ibid, S.118,130

(2) Ibid, S.120

(3) Ibid, S.121, 122

يعنى هارتمان بهذا أن 'الوجود هنا' يتضمن محتوى كيفياً إلى جانب إتصافه بصفة الوجود، والعكس يتضمن "الوجود هكذا" تقرير وجوده إلى جانب محتواه الكيفي.

يقول هارتمان :

"أن تحديد شيء ما هو في النهاية" وجود هنا". هذا "الوجود هنا" هو نفس "الوجود هنا" سواء أكنّا نقرر أن شيئاً ما هو كذا وكذا أو كذا نقرر أنه يوجد فقط. وفي "الوجود هكذا" توجد 'طريقة الوجود' إلى جانب 'تحديد هذا الوجود'، لأن في كل 'تحديد' يتعلق الأمر 'بوجود' هذا التحديد وفي كل "وجود" يتعلق الأمر 'بتحديد' هذا الوجود"^(١).

فإذا كان لكل لحظة من لحظتي الوجود نفس المحتوى ونفس الخاصية ونفس الدور الذي تقوم به الخطة الأخرى، فإن هذا يعنى أنه لا يوجد ما يمكن أن تتميز به هذه عن تلك.

هل هذا يعنى أن العلاقة بينهما علاقة هوية ؟

يرفض هارتمان أن تكون العلاقة بينهما علاقة هوية، فمزال بينهما تمييز يحدده هارتمان بأنه "تعارض في الاتجاه Richtungsgegensatz"^(٢)

هذا التعارض في الاتجاه هو التمييز الوحيد الذي يمكن إيجاده بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا". وهو موضوع الفقرة التالية.

٢- الهوية والتمييز بين لحظتي الوجود

بعد أن حدد هارتمان العلاقة بين 'الوجود هنا' و 'الوجود هكذا' داخل الموجود الواحد ينتقل إلى تأسيس العلاقة بين الموجودات في كلية الوجود والموجودات وإن كانت توجد منفردة في العالم فإنها ليست معزولة عن بعضها ولكن تربطها بالضرورة علاقات تبادل. هذه العلاقات لا تحدها سوى العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"، ولكنها ليست العلاقة بينهما داخل الموجود الواحد والتي حددها هارتمان -كما رأينا في الفقرة السابقة- بأنها علاقة نسبية، ولكنها العلاقة بينهما في التركيب الكلي للوجود. هنا يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتي

(1) Ibid, S. 121

(2) Ibid, S.121

هنا يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتي الوجود علاقة 'هوية متحركة بصورة مستمرة Fortlaufend Verschobene Identität" داخل مجموع الموجودات^(١) .

يشرح هارتمان هذه العلاقة على النحو التالي

كل "وجود هكذا" لشيء ما هو "وجود هنا" في نفس الوقت لشيء آخر. هذا "الوجود هنا" للشيء الآخر هو في نفس الوقت "وجود هكذا" لشيء ثالث وهكذا. فالشيء الذي "وجوده هنا" وجود هكذا لشيء آخر يختلف بالضرورة عن هذا الشيء الآخر. على هذا النحو تقوم علاقة "الهوية" بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" في موجودات مختلفة، ولكنها علاقة "نسبية" في نفس الموجود بمعنى أن "الوجود هنا" لموجود معين لا يمكن أن يكون "وجودا هكذا" لنفس الموجود.

يقدم هارتمان مثالا لشرح هذه العلاقة فيقول أن "الوجود هنا" للشجرة هو ذاته "الوجود هكذا للغابة"، كما أن "الوجود هنا لفرع الشجرة" هو "الوجود هكذا لهذه الشجرة"، وهكذا^(٢) .

على هذا النحو تصبح العلاقة بين لحظتي الوجود -والتي كانت علاقة نسبية في الموجود الواحد- علاقة هوية متحركة في موجودات مختلفة.

هذه الهوية بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" في موجودات مختلفة تمتد داخل اتجاهين -وهذا هو ما عناه هارتمان بالتعارض في الاتجاه- أحدهما يبدأ من الموجودات الأكثر بساطة متجها إلى الموجودات الأكثر تعقيدا والآخر بالعكس، من الموجودات الأكثر تعقيدا إلى الموجودات الأكثر بساطة ولكن ألا يوجد حد تنتهي عنده هذه الهوية المتحركة؟ عنده لا يمكن أن نتقدم ؟

نعم، يرى هارتمان أن الوجود هنا "للعالم ككل Die Welt als Ganzes" الذي يحوى كلية الموجودات التي نعرفها هو العنصر الأخير الذي نتوقف عنده، فإذا أردنا أن نكمل السلسلة التي يشرح بها هارتمان هذه العلاقة نقول أن : "الوجود هنا للغابة" هو "الوجود هكذا للأرض الزراعية" والتي 'وجودها هنا' هو 'الوجود هكذا للكرة الأرضية' والتي 'وجودها هنا' هو 'الوجود هكذا للمجموعة الشمسية'

(١) Ibid, S.122

(٢) Ibid, S.123

إلى أن نصل إلى "العالم فى كليته" الذى "وجوده هنا" لا يمكن أن يكون "وجود هكذا" لشيء آخر بعده، "العالم فى كليته" يشكل الإستثناء الوحيد للمبدأ الذى وضعه هارتمان بأن [كل "وجود هنا" لشيء معين "وجود هكذا" لشيء آخر]، فالعالم ككل هو "الوجود هنا" الوحيد الذى ليس "وجودا هكذا" لما بعده، فلا وجود وراء "العالم فى كليته".

هكذا تصور هارتمان 'الهوية المتحركة' داخل العالم فقط ولا تتجاوز، حدها الأنطولوجى ينتهى عند "العالم فى كليته" كعنصر نهائى تقف عنده سلسلة الهوية^(١).

يرى "صموئيل" هنا أنه إذا كان هارتمان يعنى "بالكل Ganzes" العالم الموجود، فإن هذا يعنى أن نترك "الموجود" وننتقل إلى "الوجود Being" ذاته من حيث أن "الوجود الفعلى للقائم" Existence وجود بالمعنى الكلى Being. هنا فإن العلاقة النسبية لم تعد بين الوجود Existence والجوهر Essence بالمعنى التقليدى أو بين 'الوجود هنا' و 'الوجود هكذا' بمصطلحات هارتمان، فالوجود القائم لا يمكن أن يكون بالنسبة لشيء آخر لأنه وجود كلى Being^(٢).

المهم أن هارتمان يؤكد بعلاقة الهوية المتحركة

على حقيقتين هامتين

١- أن الوجود هنا "العالم فى كليته" يشكل الحد النهائى لسلسلة الهوية المتحركة بين الموجودات.

٢- لا وجود لتعارض فى الإتجاه إلا داخل العالم، بمعنى أن هذا التعارض فى الإتجاه لا وجود له بالنسبة للوجود هنا للعالم ككل الذى ليس وجودا هكذا لشيء واضح. ولكن من الممكن للوجود هنا لموجود معين داخل العالم أن يكون وجودا هكذا لموجود آخر والعكس.

من هنا أعطى هارتمان أهمية أنطولوجية "للوجود هنا" على "الوجود هكذا"، ليس فقط "للوجود هنا للعالم ككل" ولكن للوجود هنا لكل موجود من حيث أنه لا

(1) Ibid, S.128-129

(2) Samuel, Otto "A Foundation of Ontology" P.64

- يمكن فهمه إلا من خلال الوجود هنا للعالم ككل ومن حيث إعتقاد الأول على الثاني. هذه الأهمية الأنطولوجية والتي يفسرها هارتمان بمعنى "السبق الأنطيكى Preseance Ontique" هي ما تفسر التمييز بين لحظتى الوجود داخل الموجود الواحد^(١).

يرى الباحث : أن هارتمان قد إنتهى بهذه النتيجة إلى تناقض إذ أن هذا السبق الأنطيكى للوجود هنا" على "الوجود هكذا" والذي رأى فيه تحديدا للعلاقة بين لحظتى الوجود وتمييزا بينهما هو نفس السبق الأنطيكى الذى نسبه لكانط ورفضه^(٢).

تعليق ونقد:

وفقا للتساؤل الذى وضعناه بشأن رفض هارتمان للتمييز بين "الوجود" و"الوجود هكذا" كوسيلة لتحديد الوجود وإيدالهما "بالوجود هنا" و "الوجود هكذا" حين تساءلنا هل هي مسألة إختلاف فى المصطلحات أم التصور؟ وما وجه إعتراض هارتمان على هذين المصطلحين وما هي الوظيفة التى يسندها "للوجود هنا" و "الوجود هكذا" والتي رأى "الوجود" و "الجوهر" لا يكفيان القيام بها.

يمكن أن نخلص بالنتائج الآتية :

١- إتفق هارتمان مع الإتجاه المدرسى بأن الوجود ينقسم إلى لحظتين -ليست أكثر أو أقل- هما "الوجود" و "الجوهر" فى الإتجاه المدرسى، وهما "الوجود هنا" و"وجود هكذا" لدى هارتمان. إذن فقد إتفق بادئ ذى بدء مع الإتجاه المدرسى على التقسيم الثنائى وإختلاف من حيث المصطلح.

٢- من حيث التصور، لم يرض هارتمان عن قصر "الوجود" على الوجود الواقعى و"الجوهر" على "الوجود المثالى"، ومن هنا كان تبريره لرفض مصطلحى وتصورى "الوجود" و"الجوهر".

٣- حين رفض هارتمان أن نقصر "الوجود" على "الوجود الواقعى" و"الجوهر" على "الوجود المثالى" ومن ثم فقد أبدل مصطلح "الوجود" بمصطلح "الوجود هنا" و"الجوهر" بـ "الوجود هكذا" إنما كان يصدر عن تصور أولى - لم

(1) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence" P.92

(٢) راجع ص ٢١٤ فى هذا الفصل.

يؤسسه على شئ قبله -المصطلحات الأربعة - الوجود هنا والوجود هكذا والوجود الواقعي والوجود المثالي. فحين رفض مثلاً إيجاد هويه بين "الجوهر" والوجود المثالي كان هذا الرفض صادراً عن تصور الوجود المثالي بأنه ميدان ليس قاصراً فقط على الجوهر ولكنه يحوى إلى جانبها المنطق والرياضة والقيم، ومن ثم فميدان الوجود المثالي ارحب من أن يكون مجرد ميدان الجوهر.

يرى الباحث في هذا رداً على زعم هارتمان بأن تصور 'الوجود' و'الجوهر' هو ما أفسد تصور "الوجود الواقعي" و "الوجود المثالي" وأن تصور "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" هو ما من شأنه أن يوضح التمييز الصحيح بين الوجود الواقعي والوجود المثالي، فهارتمان كما رأينا لم يؤسس تصور الوجود الواقعي والوجود المثالي على "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" ولكنه وضعه تصوراً أولياً مثله في ذلك مثل تصور "الوجود هنا" و "الوجود هكذا".

٤- على هذا النحو يتضح أن هارتمان وإن كان يبدو في الظاهر أنه يرد على مشكلة قديمة هي مشكلة العلاقة بين "الوجود" و "الجوهر" فإنه في الحقيقة لم يضع فقط مصطلحات جديدة مختلفة عن المصطلحات القديمة ولكنه قد غير معنى المشكلات ولم يحافظ على نفس التطابق أو العلاقة القائمة بينهما.

٥- في تصور هارتمان "الوجود هكذا المحايد" تتناقض ظاهراً، إذ ليس "الوجود هكذا المحايد" سوى "الجوهر" بالمعنى التقليدي والذي سبق وأن رفضه وأحل "الوجود هكذا" محله، فإذا كان "الوجود هكذا" وفقاً لهارتمان هو كيفية الوجود أو المحتوى الكيفي للوجود، فإنه من الواضح أن محتوى "الوجود هكذا" لكرة مثالية ليس هو محتوى "الوجود هكذا" لكرة واقعية. نعم يمكن القول أن "دائرية" الكرتين واحدة، ولكن "الدائرية" ليست سوى إحدى الخصائص العامة، أما إذا نظرنا في الخصائص الفردية فسنجد أن محتوى الكرة الواقعية يحوى الخصائص التي تتطابق مع وجودها الزماني والمكاني، أي ستحوى ليس فقط "الدائرية" بصفة عامة ولكن دائرية مادة معينة قد تكون جلدية أو معدنية ودائرية لون محدد. من الواضح أن ليس لكرة المثالية هذه الخصائص. يبقى إذن أن "الوجود هكذا" من

حيث أنه المحتوى المشترك بين الوجود الواقعي والوجود المثالي ليس سوى الملامح العامة والتي هي في نفس الوقت ملامح "الجوهر" الذي سبق ورفضه هارتمان.

الفصل التاسع

البناء النمطي للوجود

ناحية أخرى سيضع تحديدا صحيحا لماهية الوجود الواقعي والوجود المثالي وسيؤكد أيضا على رفض الفصل بين الوجود والماهية وعلى وحدة الوجود "بوجوده هنا" و "وجوده هكذا" معا⁽¹⁾.

يرى هارتمان أنه لا يمكن بحث أنماط الوجود من خلال مقولتي "الممكن" و "الفعلي" فقط. أنماط الوجود ستة وليست اثنتين فقط وهي "الممكن" و "الفعلي" و "الضروري" و "غير الفعلي"، "غير الممكن" ثم "المصادفة"⁽²⁾ لا تتوزع هذه الأنماط الستة بين ميادين الوجود، أي ليس لكل ميدان أنماط خاصة يختلف بها عن الميدان الآخر، فأنماط الوجود لا ترتبط من البداية بميدان وجود معين ولكنها تظهر في كل الميادين وتقوم بينها علاقات داخلية داخل نفس ميدان الوجود الواحد وتختلف من ميدان لآخر.

من هنا رأى هارتمان أن توضيح التمييز بين ميادين الوجود عن طريق أنماط الوجود يقتضي أولا تحديد معاني الأنماط بصفة عامة بصرف النظر عن وجودها في ميدان وجود معين وبعيدا عن الاختلافات التي يمكن أن تظهرها هذه الأنماط بين ميادين الوجود، أي ألا نبدأ بتعريف الأنماط بصورة مباشرة انطلاقا من ميادين وجود معين، بل نحدد معاني الأنماط بصفة عامة، ثم نضع تقنيها لها ينطبق على سائر الميادين وبعد ذلك يمكننا دراسة العلاقات المتداخلة بينها داخل كل ميدان على حدة. هذه العلاقات القائمة بين الأنماط من شأنها أن تظهر تقنيها مختلفا لها من ميدان لآخر ومن ثم تظهر على هذا النحو الاختلاف القائم بين ميادني الوجود ومن ثم خصائص كل ميدان نمطيا⁽³⁾.

الفرض الذي يضعه الباحث لهذا الفصل ويحاول البرهنة عليه في النهاية هو أنه إذا كان هارتمان قد أراد بتحليلاته النمطية رفع الهوية الخاطئة - وفقا له - بين الوجود الواقعي والوجود الفعلي - وهو الخطأ الذي ينسبه لأرسطو - وبين الوجود المثالي والوجود الممكن - وهو الخطأ الذي ينسبه للينتز، ومن ثم تحديد جوهر كل من الوجود الواقعي - والوجود المثالي تحديدا جديدا صحيحا، فإنه قد انتهى دون أن يدري إلى نفس النتيجة. "الوجود الواقعي وجود فعلي لا مكان فيه لوجود ممكن، الوجود المثالي في حقيقته ليس سوى وجود ممكن" ومن ثم يكون قد عاد من حيث أتى.

(1) MuW S. 7

(2) Ibid, S. 29

(3) Ibid, S. 28

لقد وضع لنا هارتمان تصوره لمعاني الأنماط بصفة عامة أى بعيدا عن الاختلافات التى تطرأ عليها عندما تدخل فى ميدان وجود معين، ثم وضع تقنيينا أساسيا للأنماط ينطبق على ميدانى الوجود وذلك فى عرض القوانين أو العلاقات التى تحكم الواقع - الوجود الواقعى - ويقدم لنا برهانه على صحتها وتلك التى تحكم الوجود المثالى. لقد أراد بهذا التقنيين الأساسى العام للأنماط أن يبين لنا أن الأنماط متى دخلت فى ميدان وجود محدد فإن العلاقات القائمة بينها تتغير من ميدان لآخر ومن ثم يتحدد - وفقا لها - جوهر كل ميدان بصورة مختلفة عن الميدان الآخر.

مايزعمه الباحث ويحاول البرهنة عليه أن القوانين أو العلاقات النمطية التى رأى هارتمان أنها تحكم الوجود الواقعى وتلك التى تحكم الوجود المثالى ومن ثم يحاول البرهنة عليها، لم يكن هارتمان فى حاجة إليها ولا للمجهود الذى بذله فى البرهنة عليها برهانا صوريا وآخر ماديا، إذ أنها فى حقيقتها نتائج مبنية جميعا على تصورين مسبقين انطلق منهما هارتمان، أحدهما تصوره للامكانية الواقعية - وهو التصور الذى يجعل الامكانية الواقعية ليست فى حقيقتها سوى الوجود الفعلى الواقعى - لتمييز بينهما ومن ثم يلغى هذا التصور أى امكانية فى الوجود الواقعى. والآخر تصوره "للامكانية الجوهرية" وهو التصور الذى يسود الجوهر المثالى ومن ثم يجعل الميدان المثالى ليس سوى ميدان ممكنات.

من هنا فإن منهجنا فى هذا الفصل أن نعرض أولا لتصور أرسطو لمعنى الوجود "الممكن" و"الوجود الفعلى" ورفض هارتمان له، ثم تصور ليبنتز للعالم الممكنة ورفض هارتمان له، نعرض - فيما يلى ذلك - تحديده للوجود الواقعى نمطيا من خلال عرضه لمعاني الأنماط فى الوجود الواقعى والذى من خلاله سيحاول الباحث بيان كيف أن القوانين التى يراها هارتمان تحكم ميدان الواقع ومن ثم يقدم برأيه عليها لم تكن سوى بناء قائم على تصور الامكانية الواقعية الذى ليس فى حقيقته سوى تصور الوجود الفعلى ومن ثم لم تقدم هذه البراهين أو تؤخر شيئا. وبالمثل عندما نعرض لنمطية الوجود المثالى سنحاول بيان كيف أن هارتمان يقدمه كتحليل أو تفسير لتصور مسبق وهو أن الوجود المثالى ليس سوى وجود ممكن.

فاذا نجحنا فى بيان هذا يكون هارتمان قد عاد ادراجه من جديد. بدأ بالهجوم على تصورين أساسيين رأى فيهما خطأ متغلغلا فى تاريخ الفلسفة ثم انتهى - دون أن يدري - بالتسليم والاقرار بهما.

الممكن والفعلى لدى أرسطو:

لهارتمان كل الحق فى أنه يمكن تلمس بداية تصور انماط الوجود لدى أرسطو فى التعارض الشهير الذى وضعه بين "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى" يرفض هارتمان معنى الوجود الممكن والفعلى كما رآه أرسطو. ولكن قبل أن نتعرض لأسباب رفضه لأبأس من اشارة تاريخية لهذه الفكرة التى تعد من المبادئ الأساسية فى فلسفة أرسطو.

رأى ارسطو أن هناك نمطين للوجود "الوجود بالقوة Potentiality " و "الوجود بالفعل Actuality ". للقوة شكلان: فهى تعنى من ناحية قدرة شىء ما على التغير بتأثير شىء آخر "ومن ناحية أخرى قدرة شىء ما على احداث تغيير فى شىء آخر (١)

لهذه القوة نوعان: قوى عاقلة Rational Potency وتوجد فى الأشياء الحية وقوى غير عاقلة Irrational توجد فى الأشياء غير الحية. ويمكن للقوى العاقلة أن تنتج الأضداد - الشىء وضده - فالطب - كقوة عاقلة - يمكنه انتاج الصحة والمرض أما القوى غير العاقلة فلا تنتج سوى معلولا واحدا، فلا يمكن للحرارة مثلا سوى أن تنتج الحرارة أى التسخين ولايمكنها أن تنتج التبريد مثلا (٢).

* حين وضع أرسطو تصور "الامكانية" و"الفعلية" لم يكن يقصد بها تصورات ميتافيزيقية فى المقام الأول ولكنه وضعها فى اطار تصوره العام للطبيعة. لدى ارسطو هناك تعارض أساسى بين المصطلح اليونانى Dynamis أو اللاتينى Potentia والمصطلح اليونانى Energie أو اللاتينى Energeia يعنى أرسطو بالمصطلح الأول "القوة أو الامكانية Möglichkeit فى مقابل Energie التى يعنى بها للفعل Tätigkeit أو الفعلية Wirklichkeit راجع فى ذلك:

Hoffmeister, Johannes "Wörterbuch der Philosophischen Begriffe" Verlag von Felix Meiner-Hamburg 1955, S. 180.

يشرح ارسطو العلاقة بينهما فى اطار تصوره للحركة بأن الطبيعة بالضرورة طبيعة ديناميكية أو

هى ميدان القوى وليست الحركة سوى انتقال مما هو ممكن الى ما هو فعلى. راجع فى ذلك:

Woodbridge, Frederick "Aristotles Vision of Nature", Columbia University 1965.

P.67

(1) Aristotle "Metaphysics" ed. by Reginald E.Allen,Book IX. 1045 B P. 358

(2) Ibid 1046 B P. 358

من ناحية أخرى يمكن أيضا تقسيم الوجود بالقوة الى وجود يظل أبدا وجودا بالقوة، أى لا ينتقل الى حال وجود بالقوة ينتقل بالضرورة الى وجود بالفعل. يجد أرسطو في اللامتناهى مثالا على الشكل الأول أى على الوجود الذى يظل وجودا بالقوة ولا يتحول أبدا الى وجود بالفعل وذلك لانقسامه الى ما لانتهاية، فحيث أن عملية الانقسام لا تنتهى، فإنه سيظل أبدا وجودا بالقوة ولن ينتقل الى وجود بالفعل أما "ملا يمكن أن يرى" فهو وجود بالقوة تحول الى وجود بالفعل متى تدفقت رؤيته^(١).

فإذا انتقلنا الى "الفعل" أو "الوجود الفعلى" فإنه يمكن فهمه - كما يقول أرسطو - بالقياس الى "القوة" أو "الوجود بالقوة".

يرى أرسطو أن "الوجود بالفعل" بالنسبة "للوجود بالقوة" هو كالمستيقظ بالنسبة للنائم وكمن يقوم بعملية البناء بالنسبة لمن يمكنه البناء ولكنه لا يفعل، وكالرائى بالنسبة للمغمض العينين ولكن لديه القدرة على الرؤية، وكالشئ الذى تم صنعه بالنسبة للمادة الخام^(٢).

والفعل كذلك هو تحقيق الهدف أو الغرض، فنحن نكتسب قوى معينة لتمكننا من تحقيق أغراض ووظائف معينة، فما القدرة على التأمل الا لتمكننا من "فعل" التأمل وما "القدرة" على الابصار الا لممارسة "فعل الابصار"^(٣).

ويجد أرسطو أيضا فى الصلة بين "ما هو بالقوة" و"ما هو بالفعل" الصلة بين الموجود "الناقص" والموجود "الكامل" وذلك لأنه يجد فى المادة "وجود بالقوة" لا يتحول الى موجود بالفعل الا بعد قبوله الصورة، وإذا كان الموجود الحاصل على الصورة هو الموجود القائم بذاته المكمثل الوجود، كان "الوجود بالفعل" هو اكتمال الوجود أو الحالة التامة التى يوجد عليها الشئ، أو "الواقعية فى اكتمالها"^(٤).

(1) Ibid, 1048B, P. 362

(2) Ibid, 1048 B, P. 362

(3) Ibid, 1050A, P. 365

(4) Ibid, 1050A, P. 366

هكذا رأى أرسطو فى "الفعل" الوجود بالمعنى الصحيح أو هو الشيء فى تمامه واكتماله وفى تحققه فى الواقع أما "القوة" فهى فى ذاتها لاوجود لها، فالوجود بالقوة لاوجود له ولاتعريف له ولكنه ماسيصبح موجودا بالفعل^(١).

من هنا رأى أرسطو أن "الفعل" يتقدم على "القوة" من ثلاث نواحي: منطقيا وزمنيا وجوهريا "فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الوجود بالقوة تتضمن فكرة الوجود بالفعل، ويقال على الموجود بالقوة أنه كذلك بالإضافة الى الموجود بالفعل. ومن الناحية الزمنية نجد أنه اذا كانت القوة متقدمة على الفعل فى الزمان المحدد القصير المدى، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الموجود بالفعل لايصدر عن الموجود بالقوة الا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه فى الوجود، فالموسيقى بالقوة لايصبح موسيقيا بالفعل الا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى آخر بالفعل، والانسان يصدر عن الانسان، فالانسان بالقوة وهو النقطة الأولى انما يستمد ماهيته من انسان بالغ أى انسان بالفعل.

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فان ذلك يرجع الى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو، فلا يمكن أن يتحقق الوجود الا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة، أما اللاتعين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أى ماهو بالقوة^(١).

لماذا رفض هارتمان تصور أرسطو "للقوة" و "الفعل" ؟

يرى هارتمان أن أرسطو حين وضع الصورة والمادة أو الهيولى مبدئين مكونين للوجود الطبيعى يتأسس من اتحادهما الواقع المجسد لم يستطع أن يتم هذه النظرية دون مبدئين آخرين هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وإذا كان قد نظر للمبدئين الأولين على أنهما المبدآن المكونان للوجود، فقد نظر الى المبدئين الآخرين على أنهما نمطا أو شكلا للوجود، وكانت النتيجة أن أصبح ثقل مشكلة الوجود

(١) محمد على أبو ريان "تاريخ لفكر الفلسفى" أرسطو، الجزء الثانى. دار المعرفة الجامعية

١٩٨٧ ص ١٨٥-١٨٧

(٢) المرجع السابق ص ١٨٧

يكمن لدى أرسطو في التعارض القائم بين "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" ، أى أصبحت المبادئ النمطية هي المبادئ الأساسية للوجود.

يرى هارتمان أن أرسطو قد نظر الى الصلة بين "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" على أنها صلة تحول حتمى غائى، أى أن هناك تركيباً غائياً حتمياً مقرواً بصورة مسبقة فى عملية الواقع وهذا وحده كاف لرفض هذه التصورات النمطية.

ثم أن نمطى الوجود - كما تصورهما أرسطو - ليسا نمطين خالصين، فالوجود بالقوة ليس "وجوداً ممكناً" ولكنه ليس سوى "امكانية داخلية لتحقيق شىء فعلى" وليس "الفعل" "وجوداً فعلياً" ولكنه ليس سوى "اكتمال" أو "تحقق شىء ما".

تتروى عن هذين المبدأين على هذا النحو طبيعة أنهما مبدآن، فمن حيث انهما مرحلتان متميزتان لصيرورة ما فانهما يدخلان فى علاقة تعارض لا تتفق مع طبيعة أنهما نمطان للوجود. فالموجود بالقوة لا يمكن أن يكون موجوداً بالفعل والموجود بالفعل لا يمكن أن يكون موجوداً بالقوة وهذا يعنى أن الموجود أما أنه موجود بالقوة أو موجود بالفعل، وهذا لا يعنى سوى أن عالم الواقع ينقسم الى موجودات بالفعل وموجودات بالقوة⁽¹⁾.

تتضمن فكرة أرسطو عن "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" تعارضاً نمطياً بين "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى" ذلك أن أرسطو ينظر الى الموجود بالقوة كموجود ليس فعلى أو "كنصف موجود *Halbseiendes* " ، فوجود البذرة مثلاً ليس وجوداً تاماً ولكنه وجود غير فعلى للنبات، فإذا كانت حياة النبات تقوم مع تعارض مستمر بين البذرة والنبات المكتمل - أى أن كليهما يقع تحت نفس الجوهر - فإن هذا يعنى انقسام هذه الحياة الى شكلين للوجود لا يتطابقان أبداً هما "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى" للنبات. لكل الكائنات الحية هذان الشكلان من الوجود.

فإذا كان أرسطو قد جعل المادة والصورة عنصرين لبناء العالم لا ينفصلين فقد جعل الوجود الممكن والوجود الفعلى على العكس يقوم كل منهما بجوار الآخر كحالتين منفصلتين للوجود وهذا يعنى أن العالم ملئ بما هو "غير ممكن" - الى جانب ما هو فعلى - أى ما هو "ممكن فى ذاته" و من هذا "الممكن فى ذاته"

⁽¹⁾ MuW, S. 3,4

ماسيصبح فعليا ومالن يصبح فعليا. هذا يعنى أن هناك فى العالم الواقعى " امكانيات مجردة" كثيرة إلى جانب الوجود "الفعلى".

لو أن أرسطو قد جعل لوجود البذرة وجوداً فعلياً خاصاً بها لسقطت الثنائية التى ذهب إليها ولكنه لم ير فى الوجود الفعلى سوى "الوجود المكتمل أو تحقق الجوهر" ليس للبذرة جوهر خاص بها ولكن جوهرها هو نفس جوهر النبات المكتمل ومن ثم فهى نبات لم يتحقق بعد^(١).

يتعجب هارتمان ويتساءل: هل يوجد حقاً فى العالم الواقعى الذى نعيش فيه شكلان من الوجود؟ هل هناك موجودات مكتملة وأنصاف موجودات؟ نقطة أخرى يضيفها هارتمان : مفادها

"لا يعين نمطا الوجود الأرسطيان على فهم المعنى الحقيقى للصيرورة". فإذا نظرنا الى صورة العالم لدى أرسطو فلن نجد فيها مكاناً للصيرورة الذاتية. لوجود فى ثنائية الممكن والفعلى سوى نمط لمرحلة البداية - بداية الصيرورة - وآخر للنهاية وكلاهما مرحلتان ثابتتان ولكن لا وجود لنمط الصيرورة ذاتها أو لمجرى الصيرورة. فالحالة الأولى - الامكان - تقع قبل عملية تكوين الواقع والثانية إكتمال صورة الواقع. - ليست الصيرورة كما يراها هارتمان مجرد إنتقال من وجود لوجود ولكنها الصورة المقولية الأساسية للواقع أو الطريقة التى توجد بها الأشياء والكائنات الحية والأشخاص فى الوجود. فالصيرورة بالمعنى الأرسطى كمجرد إنتقال من وجود لآخر تشكل لدى هارتمان فهماً خاطئاً لمعنى الوجود الواقعى^(٢).

يرى الباحث أن هارتمان لم يكن يقصد فى الحقيقة نقدا لفكرة أرسطو ذاتها فى الوجود بالقوة والوجود بالفعل بقدر ماكان يعنى بنقد فكرة أرسطو تمهيدا لتصوراته الخاصة لأنماط الوجود.

١- فإذا نظرنا أولا الى تفسير هارتمان لنظرية أرسطو فى "القوة والفعل" نجد أن الصواب قد جانبه الى حد بعيد. فأرسطو لم يقل بانقسام العالم الواقعى الى موجودات بالقوة وموجودات بالفعل لا يوجد فى العالم سوى موجودات بالفعل. وإذا كان أرسطو قد اقر بوجود موجودات بالقوة، فانها ليست كذلك باعتبار

(١) Ibid, S. 5

(2) Ibid, S. 6

وجودها على هذا النحو أى بالقوة ولكن باعتبار انها ستصبح موجودات بالفعل، فلا يمكن أن يدّرن هناك موجود هو بالقوة، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية فى الوجود تتمثل فى استمرار الخروج من القوة الى الفعل بصدد كل شىء او كل حالة فى الوجود. "القوة" ليست "وجودا" ولكنها "امكانية محضة" وهو ملاحظه هارتمان نفسه. هذا التحول من "القوة" الى "الفعل" تحول "حتمى". هذه "الحتمية" التى رأى فيها هارتمان مبررا لرفض تصورات ارسطو هى أبلغ دليل على أن ارسطو لم يقل "بوجود بالقوة" يقف كشكل متميز فى مقابل "الوجود بالفعل"، اذا سيتحول "الوجود بالقوة" حتما الى "وجود بالفعل".

٢- هارتمان على حق فى أن تصورى "الممكن" و "الفعلى" - وهما مايرى فيهما هارتمان نمطين اساسيين من أنماط الوجود كما سيتضح فيما بعد - متضمنان فى تصورى "القوة" و "الفعل" لأرسطو. يمكن أن يتضح هذا على الأقل بشأن تصور الوجود "الممكن" اذ رأى ارسطو ان الوجود "بالقوة" ليس سوى "امكانية" تحقق شىء فى الوجود.

٣- يرفض هارتمان مع هذا أن يكون "الوجود الممكن" هو هذه الامكانية الأرسطية المحضة هذا الرفض مرده رفض هارتمان لتصور وجود "ممكن" قائم بذاته فى الواقع ، فالوجود الممكن يجب أن يكون وجودا فعليا فى نفس الوقت كما سنرى فيما بعد.

٤- يرفض هارتمان أخيرا تصور "القوة" و "الفعل" لأنه لم يعطه تصورا للواقع كما يراه هو. فالواقع لدى هارتمان لايمكن فهمه إلا فى صيرورة مستمرة. تختلف الصيرورة الأرسطية عن صيرورة هارتمان، فإذا كان أرسطو يرى فى الصيرور حلول صورة موجودة فى الطبيعة وغير جديدة فى هيولى يفترض أنها موجودة أيضا فى الطبيعة وغير جديدة لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة هيولى لصورة قديمة - وهو مايتفق مع تصورهِ للأبدية. فان هارتمان يرى أن كل شىء واقعى فى حالة صيرورة ذاتية مستمرة لكل شىء بداية ونهاية، ظهور فى الوجود وعدم. فالحركة والصيرورة هى النمط الكلى لوجود الواقع سواء أكانت واقعية الأشياء المادية أو الكائنات الحية. لايمكن فهم الوجود الواقعى بصورة صحيحة الا فى هذه الصيرورة ^(١) وهو الفهم الذى

(1) MuW, S.3,6,123, New Ways P. 28

أوقع هارتمان في تناقض مع نفسه - كما لاحظ جوجنبرجر Guggenberger .
وسنرى ذلك تفصيلاً فيما بعد.

يمكن تلخيص ماسبق في أنه لا وجود وفقاً لهارتمان لشكلين من أشكال الوجود الواقعي. لا وجود في العالم الواقعي لموجودات ممكنة وأخرى فعلية. لا وجود سوى لموجودات فعلية، فالوجود الممكن في العالم الواقعي هو في نفس الوقت وجود فعلي، هذا الوجود الواقعي في حالة صيرورة مستمرة. فحين ذهب أرسطو إلى أن هناك نمطين متعارضين للوجود الواقعي هما الوجود "الممكن" و"الفعل" كان في هذا التصور "للواقع" - والذي يختلف عن تصور هارتمان - ما يكفي لرفض هارتمان فكرة أرسطو في الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ليبنيتز والعالم الممكنة ورفض هارتمان لها:

إذا كان هارتمان قد رفض فكرة أرسطو في الوجود بالقوة والوجود بالفعل التي أدت إلى تصور الوجود الواقعي كوجود منقسم إلى نمطين متعارضين للوجود، وجود "ممکن" ووجود "فعلي"، فإنه يرفض تصور ليبنيتز "للممكن" و"الفعلي" لسبب آخر، وهو أن ليبنيتز قد وجد في التفرقة بين "الممكن" و"الفعلي" ليس انقساماً في نفس ميدان الوجود كما ذهب أرسطو ولكنه وجد في هذه التفرقة تمييزاً بين ميدانَي الوجود الواقعي والمثالي فالوجود "الممكن" هو ميدان الوجود المثالي والوجود "الفعلي" هو ميدان الوجود الواقعي.

مرة أخرى، قبل أن نتعرض لرفض هارتمان لهذه الفكرة لأبأس من إشارة تاريخية لرؤية ليبنيتز.

حين رأى ليبنيتز الاتساق والانسجام الموجودين في عالمنا الفعلي الذي نعيش فيه، لم يخلص فقط من هذا إلى النتيجة بأن الله هو خالق هذا العالم ولكنه ذهب إلى أن الله قد خلق لنا أفضل العوالم الممكنة. لهذه العوالم الممكنة وجود في عقل الله لم يخلق لنا سوى أفضلها وأنفعها لنا، فمن حيث أنه خير بطبعه لا يخلق لنا سوى ما هو خير لنا⁽¹⁾.

يتساءل هارتمان:

مالذي عناد ليبنيتز بأن هناك عوالم كثيرة "ممكنة في ذاتها" أحدها فقط هو العالم "الفعلي" على حين تقع هذه العوالم الممكنة في عقل الله يختار الله أفضلها أينقله إلى ميدان الفعلي؟.

يرى هارتمان أن ليبنيتز لم يقصد بهذا التعارض بين "الممكن" و"الفعلي" مجرد تعارض بين نمطين من أنماط الوجود ولكنه عنى بهذا تعارضاً بين ميدانَي الوجود المثالي والواقعي وطريقة وجود كل منهما. ذلك أن عوالم ليبنيتز الممكنة في عقل الله قبل خلق العالم ليست عوالم "ممكنة واقعياً"، إذن فهي تنتمي إلى ميدان آخر ليس هو ميدان الوجود الواقعي. هذا الشكل من "الامكانية" يقوم في تحقيق شرط فردي معين هو شرط عدم التناقض الذي من الواضح أنه يتوافق مع فكرة العوالم الممكنة. هذه العوالم إذن بناءات لميدان آخر غير ميدان الواقع ليس سوى ميدان الوجود المثالي.

(1) Stumpf, Samuel "Philosophy. History & Problems" McGraw-Hill Book Company. 3rd ed. 1983 P. 248, 249

من هنا خرج هارتمان بالنتيجة ان ليبنتز يوجد هوية بين "الوجود الممكن" و"الوجود المثالي" من ناحية وبين "الوجود الفعلى" و"الوجود الواقعى" من ناحية أخرى^(١).

تحديد الوجود الواقعى نمطيا

إذا كان نقل الوجود الأنطولوجى يكمن لدى هارتمان فى الوجود الواقعى^(٢) فانه من الطبيعى أن يبدأ به. وإذا كان هارتمان يبغي بتحليل الأنماط الكشف عن جوهر الوجود الواقعى فان نمط "الامكانية" يشكل لديه النمط الأكثر أهمية.

أ - الامكانية المنفصلة Disjunktive Möglichkeit :

يرى هارتمان ان هناك شكلين للامكانية: الامكانية المنفصلة والامكانية المحايدة Indifferente او المطلقة. الشكل الأول يعنى به هارتمان "الوجود الممكن المحض" أى انه حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلى، فهناك الى جانب الوجود الفعلى وجود آخر ممكن. هذه الامكانية امكانية منفصلة بمعنى أن امكانية الوجود وامكانية عدم الوجود متساويان، كلاهما ممكن، متى كان "أ" ممكنا، كان "لا أ" أيضا ممكنا دون أن يتحولا معا إلى وجود فعلى. هذه الامكانية يطلق عليها هارتمان اسم "الامكانية الثنائية المنفصلة"^(٣)

ب - الامكانية المحايدة أو المطلقة :

يختلف هذا الشكل للامكانية عن الشكل السابق. ليست هذه الامكانية وجودا ممكنا محضا أى وجودا فى ذاته يشكل حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلى توجد الى جانبه ولكنها ترتبط بالوجود الفعلى بل وتتحقق فيه. هذه الامكانية امكانية محايدة بمعنى انها لا يمكن أن تكون امكانية "أ" و "لا أ" معا ، ولكنها إما أن تكون "أ" أو "لا أ"^(٤).

هذا هو تصور "الامكانية الواقعية" كما يراه هارتمان. لتوضيحه أكثر يرى هارتمان ان الامكانية التى نضعها فى حسابنا فى حياتنا عادة عندما ننظر للمستقبل ليست هى الامكانية الواقعية بالمعنى القوى ولكنها امكانية "جزئية". هذه الامكانية الجزئية اما أنها "امكانية معرفية" أى النظرة الجزئية لموقف واقعى معطى أى

(1) GdO, S. 106, 107

(2) MuW, S. 27

(3) Ibid, S. 42

(4) Ibid, S. 42

معرفة جزئية بسلسلة الشروط التي تجعل شيئا ما "ممكنا واقعا" أو "امكانية واقعية ولكنها جزئية" هذه الامكانية ليست امكانية معرفية تقوم على عدم معرفتنا بكل سلسلة الشروط الواجب توفرها لكي تتحقق الامكانية الواقعية بالمعنى القوي، ولكنها امكانية واقعية جزئية من حيث أن حدوث الشروط او العلاقات يظهر تعاقبا زمانيا موضوعيا.

فما يكمن في المستقبل والذي تنتمي صلاحيته امكانيته الكاملة قد تأخر حدوثه وبما أننا لسنا على ثقة من حدوثه فإن إمكانية حدوثه تبقى دائما إلى جانب إمكانية عدم حدوثه كلاهما ممكن ولكن هذه ليست أيضا سوى "الامكانية المنفصلة" وليست "الامكانية الواقعية بالمعنى القوي".^(١)

مما سبق يتضح أن هارتمان يعنى بالإمكانية الواقعية ليس ماهو ممكن فى ذاته ولكن ماهو ممكن على أساس وشروط تجعله ممكنا واقعا.

ولكن هذه التي يطلق عليها هارتمان "امكانية جزئية" هي المعنى الذي نستخدمه عادة عندما نقول أن شيئا ما ممكن - يرفض هارتمان هذا المعنى ويرى أن الإمكانية الواقعية لاتعنى ماهو ممكن فى ذاته ولكن ماهو ممكن على أساس وشروط. هذا الأساس هو جتمية الواقع القائم وهذه الشروط التي تجعله ممكنا يجب أن تكون جميعا متحققة بالفعل فى الواقع بحيث أنه متى كانت إحدى الشروط لم تتحقق بعد تحققا واقعا فعليا لم يكن ممكنا واقعا بعد.^(٢)

يوضح بالافوف Ballauff معنى "الامكانية الواقعية" التي ترتبط بتحقيق جميع الشروط بالفعل على النحو التالي :

لنفترض أن هناك محاضره أكاديميه ستلقى فى المساء، لكي يتحقق هذا الحدث لابد من تحقق سائر الشروط الضرورية لحدوثه، فمثلا يجب أن يعلم الحاضرون مسبقا بميعاد المحاضرة ويجب أن يسمح وقت كل منهم بحضور هذه المحاضرة. كل منهم يجب أن يأتى بوسيلة ما إما سيرا على الإقدام أو بسيارة خاصة أو بالقطار... الخ. يجب على المحاضر أن يأتى هو الآخر، يجب أن يكون الضوء كافيا ويجب أن تكون هناك "جامعة" أو "معهد" أو "مكان ما" تلقى فيه المحاضرة.. وهكذا إلى آخره من الشروط التي لو لم يتوفر احداها لما تحقق هذا الحدث - إلقاء المحاضرة- كأن تتعطل سيارة المحاضر مثلا بصورة لاتسمح له

(1) Ibid, S. 146, 147

(2) Ibid, S. 46

بالوصول إلى مكان المحاضرة أو ألا يكون هناك مكان يصلح لإلقاء المحاضرة أو ينقطع التيار الكهربائي. في هذه الحالة يصبح تحقق هذا الحدث -وفقا لهارتمان - "غير ممكن" لعدم توفر سائر الشروط التي بدونها تتنقّى صفة "الإمكانية الواقعية".^(١)

"الإمكانية الواقعية" لدى هارتمان ليست الوجود الممكن بصفة عامة ولكنها الوجود الممكن الآن والمكاني الحاضر.^(٢)

ولكن هذا التصور الذي يقدمه هارتمان للإمكانية الواقعية ليس سوى الوجود الواقعي نفسه "الوجود الواقعي وجود محدد هنا والآن"^(٣). نعم يرى هارتمان أن الوجود الواقعي وجود "ممكن" و"فعلي" في نفس الوقت بل و"ضروري" أيضا، فإذا كان الوجود الممكن هو الوجود الممكن الآن والمكاني الحاضر، فالوجود الواقعي الفعلي أيضا وجود محدد هنا والآن. فإذا كانت "الإمكانية الواقعية" تعني إمكانية شيء ما أو حادثة في علاقة واقعية محدده في زمان ومكان محددين، أي ليست إمكانية عامة - إمكانية وجود أو عدم وجود - فالوجود الفعلي أيضا لايعنى لدى هارتمان وجودا فعليا بصورة عامة ولكن الوجود الفعلي المحدد - أفي علاقة واقعية محدده، أي في زمان ومكان محددين بحيث أن ماهو فعلي في علاقة واقعية في زمان ومكان آخر ليس له نفس المحتوى الأول، فهذا الوجود الفعلي الآخر ليس الوجود الفعلي - أ ولكنه الوجود الفعلي - ب، ومتى كان أ فعليا على هذا النحو فإن هذا لايعنى فقط أنه ليس غير فعلي ولكن يعنى أيضا أنه لايمكن أن يكون غير فعلي أو غير موجود.

نعم من الممكن ألا يكون موجودا فعليا على هذا النحو فيما بعد، أو لم يكن قبل ذلك ولكنه عندئذ لا يكون أ ولكن ب وذلك حين يدخل في تحديد زمانى مكاني آخر.^(٤)

من هذا التعريف الذي يقدمه هارتمان للوجود الفعلي الواقعي، نستطيع استنتاج المعنى الذي يقدمه للوجود-الضروري الواقعي "مالا يمكن أن يكون بخلاف ماهو عليه".*

(1) Ballauff, Theodor "Nicolai Hartmanns Philosophie der Natur" in "Philosophia Naturalis" Band II Westkulturverlag Anton Hain 1952, S. 122

(2) MuW, S. 120

(3) Ibid, S. 120

(4) Ibid, S. 120, 21

* لايعنى هارتمان بالوجود الواقعي الضروري المعنى الذي التصق بفكرة الضرورة فترة ليست قصيرة من الزمان حين كانت "الضرورة" تعنى "الضرورة العلوية الغائية" المرتبطة بالقوى الدنيوية الغامضة والتي تولت الفيزياء الحديثة حلها. (راجع MuW, S. 20) فلقد وضع "هرقليطس" بذورها الأولى وكان يعنى بها قوة عليا مسيطرة ليست ذات دلالة مادية أو واقعية بل قوة خارجية تحقق فعلها في الوقت المناسب، فهي سلطة إلهية تتدخل لحل أى أشكال في موقف إنساني، ثم تتأولها "بارمنيدس" من بعده بمعنى القوة الغريبة التي تربط العالم في أشكال محدده، فهي ما يحدد أن العالم عالم لاهركة فيه ولا حاجة به إلى علة تنفع بالحركة الأولى

مايعنى به هارتمان أن الوجود الواقعى وجود ضرورى أن حوادث الواقع تنطوى على حتمية وقرعها بنفس الطريقة التى حدثت بها ولم يكن من الممكن ان تحدث بشكل آخر.^(١) لايعنى هارتمان بحدوث الراقع الحوادث الفيزيقية فقط ولكن الحوادث العقلية والنفسية والمادية، فهى جميعا حوادث واقعية لها حتميتها بمعنى أنها لم يكن من الممكن أن تحدث بشكل آخر.

الضرورة الواقعية -مثلها مثل الإمكانية الواقعية - لانتميز عن الوجود الفعلى الواقعى سوى فى أنها تأخذ شكل العلاقة، لاتفهم إلا فى تركيب علائقى ، فالواقع "ضرورى" على أساس شىء ما ليس ضروريا فى ذاته، وحيث أننا لايمكن أن نرتد بسلسلة الأسباب إلى ما لانهائية، فإن الأساس الأول الذى تنتهى عنده هو الوجود الفعلى، فإمكانية وضرورة أ تفترض وجوده الفعلى، فكل ما هو ممكن أو ضرورى هو كذلك بالنسبة للوجود الفعلى.^(٢)

مما سبق يرى الباحث أنه بالنظر إلى معنى الوجود الواقعى كما يحدده هارتمان نمطيا يمكن القول أن الوجود الواقعى ليس فى حقيقته سوى وجود فعلى، أو أنه على الأقل النمط السائد الذى يمكن القول أنه يحدد جوهر الوجود الواقعى ، فالضرورة الواقعية كما لاحظنا تفترض وتعتد على الوجود الفعلى الواقعى، أما أن الوجود الفعلى وجود ممكن فى نفس الوقت فلا معنى له، ذلك أن هارتمان برفضه أن تكون "الإمكانية" إمكانية عامة فى ذاتها -إمكانية حدوث أو عدم حدوث- وهو المعنى الشائع المفهوم للإمكانية، وفى اشتراطه وجوب تحقق كل سلسلة الشروط التى تجعل من شىء ما ممكنا وفعليا فى نفس الوقت، لم يترك "لإمكانية الواقعية" صفة تميزها اللهم إلا صفة إعتماها -مثل الضرورة- على الواقع بينما الوجود الفعلى قائم فى ذاته وهى الصفة التى تضعف منها بصورة أكبر وتجعل النمط

فتؤدى إلى الخلق (راجع : أمين العالم "فلسفة المصادفة" ذكر المعارف بمصر ص ٥٢) إما أرسطو فقد أقام هوية بين الأبدى والضرورى، فالله أبدي والسماء أبدية، إذن كلاهما ضرورى ضرورة مطلقة. الضرورة لديه قاصرة على عالم مافوق القمر أما العالم أسفل القمر فمحل للكون والفساد ومجال للممكن، الجواهر المتكونة والفاصلة ليست ضرورية لأنها يمكن أن تكون بالقوة فهى تارة تكون وتارة لا تكون، أما الكائنات الأبدية فهى وحدها الثابتة غير المتحركة التى لازم لها والحائزة على الضرورة الحققة (المرجع السابق ص ٦٨-٦٩) هذه الضرورة اللاهوتية ورثها الأفلاطونية المحدثة ممثلة فى فكرة الفيض، واكتملت بعدها هذه الضرورة الميتافيزيقية اللاهوتية من خلال الفلسفة المسيحية إلى أن تولدت الفيزياء دحضها. يرى هارتمان أن الضرورة يجب أن تتحرر من كل عبء تأملى ومن كل منهج على أو لاهوتى وتكون ضرورة محايدة أى توجد فى العالم الواقعى الذى نحياه وفى الوجود المثالى أيضا. MuW, S. 40

(1) MuW, S. 40

(2) Ibid, S. 48, 67

الفعلی هو النمط السائد مما يجعلنا نتساءل : ما الذى أضافه نمط "الإمكانية الواقعية" فى تحديد جوهر الواقع؟

نقطة أخرى يضيفها الباحث: وهى أنه بغض النظر عما يحاول الباحث اثباته وهو أن الوجود الفعلى هو النمط السائد الذى يحدد جوهر الواقع ، أو أن الواقع لايتحدد نمطيا سوى بأنه وجود فعلى ، فإن هارتمان ليس واضحا فيما يتعلق بتصوره لهذا الوجود الفعلى الواقعى. فهو من ناحیه يرفض بنصوص صريحة أن يكون الوجود الفعلى مرادفا للوجود الفعلى القائم Existenz الذى لايعنى سوى ماهو ظاهر أو حادث، ومن ناحية أخرى نجد نصوصا تحمل هذا المعنى.

يقول هارتمان :

" لايمكن فهم هذا النمط -يقصد نمط الفعلية الواقعية- إلا إذا أخذ شكل معطى واضح فإليه تنتمى المعطيات والحوادث والأقذار وثقل الحياه بكل ثرائها، فالوجود هنا البشرى بكل ديناميكياته هو أكبر دليل على الفعلية الواقعية، كل شواهد الواقع شواهد فعلية. هنا يكمن السبب لم للخبرة فى حياتنا العامة هذا الثقل وتلك الأهمية على كل الجواهر العامة والقبلية"^(١)

ويقول فى موضع آخر :

" الوجود الفعلى هو الوجود هنا لكل موجود فى مكانه الخاص بالعالم المكانى الزمانى دون النظر إلى التفرقة بين الوجود الكامل والوجود غير الكامل ودون النظر إلى ماإذا كان هذا الوجود حادثه أو واقعة متصلة أو شيء ثابت بصفة نسبية".^(٢)

وفى موضع ثالث :

" لايمكن فهم الوجود الواقعى -سواء أكانت واقعية الأشياء المادية أو الكائنات الحية إلا فى صيروره ذاتيه مستمره. لكل شيء بداية ونهاية ، ظهور فى الوجود وعدم، فالحركة والصيروره هى النمط الكلى لوجود الواقع".^(٣)

قد نكون هذه النصوص هى ما جعلت باحثا مثل جوجنبرجر Güggenberger يذهب إلى أن هارتمان ينظر إلى العالم الواقعى من حيث الجوانب الظاهرة وحوادثه. نعم هذا الفهم - كما يلاحظ جوجنبرجر Güggenberger يجعل

¹⁾ Ibid, S. 54

²⁾ Ibid, S. 50

³⁾ Ibid, S. 141

الواقع بعيدا عن أى فهم ميتافيزيقى له ولكنه من ناحية أخرى يحيله إلى مجرد طبقة فيزيائية خارجية دون أن يلمس جوانبه الأخرى. الواقع على هذا النحو مجرد صيروره حوادث وعالم ظواهر. (١)

إلا أن هارتمان من ناحية أخرى يقدم نصا صا تختلف تماما مع هذا الفهم.

يقول هارتمان :

" ليست الأشكال المعطاة للوجود الفعلى من الوجود الفعلى نفسه، الوجود الفعلى يعطى فقط لأشكاله المعطاه صفته النمطية ... من هنا لم يكن مرادفا للوجود الفعلى القائم Existenz الذى لايعنى سوى ماهو ظاهر أو حادث. (٢)

ويقول فى موضع آخر :

" للواقع أشكال أخرى غير الواقع الفيزيقى ". (٣)

وبعد، فإن عدم الوضوح الذى يراه الباحث يكتف تحديد نمط الوجود الفعلى يجمل الباحث بغير سؤال آخر : إلى أى مدى استطاعت الأنماط تحديد جوه الوجود؟

وضع المصادفة بين أنماط الوجود الواقعى :

قلنا فى البداية أن عدد أنماط الوجود -وفقا لهارتمان- ستة. لايمكن كما يلاحظ هارتمان بحث أنماط الوجود من خلال نمطى الممكن والفعلى فقط، فإذا كانت "الفعلية الواقعية" تشكل لدى هارتمان النمط الأساسى بين سائر الأنماط، فإنه يضع نمط "غير الفعلية" نمطا مقابلا له. يرى هارتمان فى تحديده لهذا النمط أنه مثل نمط "الفعلية" من حيث أنه يتجرد من علاقات الارتباط التى تحكم الأنماط العلائقية، إلا أنه من ناحية أخرى لايتقل أو يتجرد عن نمط "الفعلية" ولكنه يكتسب معناه من علاقته بالنمط الموجب فهو نمط فى ذاته غير واضح المعالم لا يكتسب وضوحا إلا من كل النمط الموجب المقابل له وهو نمط الفعلية الواقعية. (٤)

ومن ناحية أخرى يضع هارتمان فى مقابل "الإمكانية" نمط "غير الإمكانية" "ينصفان معا -بالإضافة لنمط الضرورة- بأنها أنماط علائقية. فكما أنه لاوجود

(1) Guggenberger, Alois "Der Menschegeist und das Sein" Erich Wewel Verlag, Munchen, 1942, S. 129, 130

(2) MuW, S. 54

(3) Ibid, S. 40

(4) Ibid, S. 55

لضرورة أو امكانية في ذاتها وإنما على أساس شيء آخر، فكنك لاوجود لوجود "غير ممكن" في ذاته وإنما على أساس شيء آخر.^(١)

فإذا وصلنا إلى "المصادفة" فإن الباحث يزعم مرة أخرى أن تحليل هذا النمط -كما يقدمه هارتمان- يؤكد فكرة الباحث وهي أن الوجود الواقعي -وجود فعلي في أساسه وهو ماسنحاول أن نبينه الآن.

يتفق هارتمان مع الفهم العام للمصادفة^(٢) من أنها النمط المقابل للضرورة، فالمصادفة تعنى لديه سلب الضرورة^(٣) على هذا النحو ينظر إليها هارتمان وبهذا المعنى يقدم لها تعريفاً: "المصادفة هي مايقف على طرف نقيض مع قيام العلاقات بين الحوادث والتفنيين والارتباط في العالم الواقعي" المصادفة على هذا النحو مصادفة واقعية ممكنة في ذاتها دون أى تناقض داخلي لاتخص سوى ميدان الوجود الواقعي، فلا وجود لها ولا تظهر في ميدان الوجود المثالي^(٤) فمن حيث أنها خاصة بالعالم الواقعي فقط فإنها تعنى إلغاء كل حتمية وكل صور الإعتماد القائمة في هذا العالم، فهي تفتت العالم إلى حوادث متناقضة متفرقة غير مرتبطة، تجعلنا ننظر للوجود كوجود لا رابط له. بهذا المعنى كانت المصادفة سلباً للنمط المقابل لها وهو نمط الضرورة.^(٥)

يرى هارتمان أن "المصادفة" نمط مشكل ، أو لانستطيع القول أنها نمط علائقي كالإمكانية والضرورة ولا أنها نمط مطلق كالفعلية وغير الفعلية ولكنها نصف هذا ونصف ذلك، فهي من ناحية بحكم تعريفها لاتتأسس في قيامها على شيء، ومن ناحية أخرى يرى هارتمان أنها من الممكن بل يجب أن تكون مصادفة

(١) Ibid, S. 41

* يجدر بنا أن نشير إلى أن مفهوم المصادفة لم يتضح لتضاحا حقيقيا قبل أرسطو الذي قدم أول نظرية للمصادفة في الكتاب الثاني من الفيزيكا بين الفقرة "ب" ١٩٥ والفقرة "أ" ١٩٨. أما عن الفلاسفة قبل أرسطو - مثل أمبانوقليس وديمقريطس - فلم يقدم أحدهما نظرية كاملة للمصادفة ولكنها مجرد اشارات عامة تتعلق بالمصادفة وأشار لها أرسطو. المصادفة عند أرسطو ذات دلالة عملية انسانية تأخذ طابعا غائيا، فعلى الرغم من اختلاف دلالة المصادفة وتتوعها داخل مذهبه فإن مفهومها العام عنده أنها للفعل الأعلى الذي يأخذ صورة القصد والتبوير (راجع : محمود أمين العالم. "فلسفة المصادفة" دار المعارف ص ٤٠، ٤١)

(٢) MuW, S. 35, 84

(٣) Ibid, S. 35, 36

(٤) Ibid, S. 80

شيء ما. من هنا رأى هارتمان أن المصادفة هي الوجود البسيط أو عدمه، هي الوجود هنا أو عدم الوجود المحدد لشيء ما، هي الحادثة أو اللاحقة، هي الوجود القائم Existenz أو عدمه ، وهذا يعنى -وفقا لهارتمان- أن المصادفة ليست شيئا آخر سوى الوجود الفعلى أو غير الفعلى لشيء ما، كما تعنى أيضا مايمكن أن يكون ضروريا، ممكنا أو غير ممكن^(١). من هنا رأى هارتمان أن المصادفة كنمط ليس لها مكان محدد ولكنها من الممكن أن تحتل مكان أى نمط آخر.^(٢)

مايعنيه هارتمان هو أنه إذا كانت "المصادفة" تلغى وتقوض العلاقات الوجودية، لم تكن على هذا النحو سلبا أو نفيا "للضرورة" فحسب وهو النمط المقابل لها ولكن سلبا لسائر الأنماط العلائقية.^(٣)

ولكن السؤال الآن :

" أين تقوض المصادفه العلاقات الوجودية ؟

يجيب هارتمان :

" على حدود ميدان الوجود، فهي الحد الأول الذى يبدأ منه الوجود الواقعى هذا الحد الأول ليس "ضروريا" ولكنه "فعلى" أو "مصادفة".^(٤)

يمكن توضيح هذا بصورة أكثر على النحو التالى :

حين رأى هارتمان أن الوجود الممكن والوجود الضرورى كلاهما "ممكنا" و"ضرورى" على أساس شيء آخر وأنه لابد لسلسلة الشروط أن تكون لها بداية، إذ لايمكن أن يستمر التسلسل إلى ما لا نهاية، رأى هارتمان أن هذا الحد الأول لسلسلة الشروط التى تجعل من الوجود وجودا ممكنا وضروريا ليس ممكنا ولاضروريا، إذ لاوجود خلفه لعنصر آخر يجعله ممكنا أو ضروريا هذا "الحد الأول" يراه هارتمان "فعلى الوجود" ولكنه "مصادفة". هذا الوجود "فعلى بالمصادفة" لأنه لم يتحدد بعد - لم يصبح ضروريا. فالوجود الواقعى فى كليته وجود محدد لا يحدده إلا الواقع ذاته. ليس الوجود "الممكن" و"الضرورى" هما فقط كذلك على أساس الوجود الفعلى ولكن الوجود الفعلى أيضا ممكن وضرورى فى نفس الوقت على أساس وجوده الفعلى.^(٥)

(1) Ibid, S. 83

(2) Ibid, S. 87

(3) Ibid, S. 80

(4) Ibid, S. 84

(5) Ibid, S. 212

الوجود الفعلى الضرورى هو الوجود داخل الميدان، أما الحد الأول الذى بدأ منه الوجود فوجود فعلى لم يصبح وجوديا ضروريا بعد، لذا فهو وجود بالمصادفة.^(١)

الواقع أن هارتمان فى مسألة "الحد الأول" يناقش مسألة قديمة هى "أصل العالم"^(٢) هل يجب أن يكون أساس الوجود الضرورى وجودا ضروريا أيضا؟

يرى الباحث هنا نقطتين :

١- يقترب هارتمان هنا فى مسألة أساس العالم من فكره هيجل عن "المطلق"، فكما رأى هارتمان أن أساس العالم ليس ضروريا ، إذ لا يوجد وراءه ما يحدده من حيث أنه أساس العالم، كذلك رأى هيجل أن المطلق هو ما هو حر بالمعنى الحقيقى، إذ لا وجود لما يحدده من الخارج، ومن ثم رأى هارتمان أن أساس العالم ليس ميدان الممكن، وكذلك رأى هيجل أن المطلق ليس ميدانا للممكنات - رغم اختلاف تصور كل منهما للممكن.^(٣)

٢- يقف هارتمان فى رفضه لضروره أساس الوجود موقف الرفض للدلائل الكوزمولوجي المشهور على وجود الله.

(1) Ibid, S. 203, 204

(2) E, S 722

(3) Cohen, Morris "Possibility in History" in VII Congress

of Philosophy, 1930, Oxford University Press P.20

* لقد وجدت الحجة الأنطولوجية المشهورة على وجود الله عبر تاريخ الفلسفة اهتماما كبيرا من أبرز الفلاسفة بين مؤيد ورافض لها، فلقد ظلت منذ أن وضعها القديس أنسلم ١٠٨٧ مقبولة عدة مئات من السنوات إلى أن جاء توما الاكوينى فى القرن ١٣ ودحضها، ولكنها عادت مرة أخرى على يد ديكرت الذى قدم لها صياغة تقترب كثيرا من صياغة القديس أنسلم دون أن يكون قد قرأ صياغة أنسلم، هذا الدفاع الذى نالته الحجة على يد ديكرت لم يقبله كانط الذى أفرد لها فصلا خاصا فى كتابه الشهير "نقد العقل الخالص" تحت اسم "استحالة البرهان على الحجة الأنطولوجية على وجود الله". وماتزال الحجة الأنطولوجية ماثرا اهتمام الفلاسفة وعلماء اللاهوت فى الأونة الحديثة وإن كانت قد أخذت شكلا مختلفا على يد مالكولم Norman Malcolm ثم هارتشورن Hartshorne يمكن تلخيص حجة أنسلم - التى لا تختلف صياغته للحجة فى جوهرها عن صياغات الفلاسفة الذين تلوه - على النحو التالى : "الله هو ما لا يمكن تخيل أعظم منه، إذن لا يمكن أن يوجد فى العقل فقط، لأنه إذا وجد فى العقل فقط، لأمكن تخيل ما هو أعظم، وهذا يتناقض مع تصور الله ذاته. إذن الله الذى لا وجود لما هو أعظم منه يوجد

فى العقل وفى الواقع معا. Barnes, Jonathan "The. Ontological Agrument" Macmillan,

St. Matins Press, 1972 PP.1-3

يرى هارتمان أن الدليل الكوزمولوجي على وجود الله مبني على خطأ في فهم معنى أساس الوجود ، إذ ليس من الضروري ، لأساس الوجود أن يكون أيضا أساسا ضروريا ولكن من الضروري لنتيجته ان تكون كذلك. النتيجة فقط - في العلاقة بين الأساس والنتيجة- يجب أن تكون ضرورية فبالنسبة للوجود الضروري فإنه يكفي أن يكون الوجود الفعلي أساسا له، فالأساس الأول لكل نتيجة ضرورية في العالم ليس في حاجة لأن يكون أساسا ضروريا، بل يكفي أن يكون أساسا فعليا. (1)

نقطة أخرى يضيفها هارتمان :

يمكن معرفة الوجود الضروري الذي يحدد وجوده الفعلي ضرورته من حيث أنه معطى لنا، أما أن نصعد من هذا الوجود الفعلي الضروري إلى أساس ضروري مطلق أو إلى جوهر ضروري مطلق، فهذا مالا يمكن لنا معرفته، بل ويتخطى كل حدود المعرفة التي يشكل الفكر البشري حدودها. فإذا كانت حدود الوجود تتخطى حدود المعرفة ففي ذلك برهان على أن أساس العالم مما يتخطى حدود معرفتنا وفي ذلك كشف للوجود في ذاته أو للواقع في ذاته.

يتم جوجنبرجر Guggenberger مقارنة هنا بين تناول كل من كائنت وهارتمان لهذه المسألة، مسألة أصل أو أساس العالم. يمكن تلخيصها على النحو التالي .

لقد شكلت مسألة أصل عالم الخبرة المكاني الزماني " هل هو جوهر ضروري مطلق أم لا؟ مشكلة لدى كلا الفيلسوفين وان كان كل منهما قد قدم لها حلا يختلف عن الآخر.

١- لقد اتفق كلاهما على أن أساس العالم لا يوجد داخل العالم وعلى أن المعرفة لا تتخطى حدود عالم الخبرة ومع هذا ذهب هارتمان إلى أن أساس الوجود فعلى أو مصادفة له نفس شكل وجود الفعلية الواقعية القابلة للمعرفة أي داخل حدود العالم ولكن من أين لنا أن نعرف هذا، إذا كان أساس الوجود أساسا يتخطى حدود المعقول أو الفهم العقلي لفعلية الوجود؟ يرى هارتمان أن "الفعلية الواقعية" كأساس للوجود تصبح "فعلية واقعية في ذاتها" لها نفس شكل الوجود اعتمادا على مبدأ يسميه "التجانس الأنطولوجي للوجود" الذي وفقا له لا يتغير

(1) MuW, S. 86

شكل أو طريقه الوجود، كل ماهناك أنه يصبح خارج نطاق المعرفة العقلية ويدخل في نطاق اللامعقول. أما كانط فقد أخضع هذه النقطة لنقده ورأى أن فعلية الوجود لا تكشف عن وجود في ذاته والمعرفة النظرية غير مؤهلة للحديث عن أساس وجود العالم.

٢- إذا كانت حدود المعرفة لدى هارتمان هي حدود العقل البشري، فإنه يجب إذن على (ratio العقل البشري) أن يصمت بإزاء أساس العالم، أما كانط فعلى العكس رأى أن هذه الفكرة النظرية تلح بنفسها على العقل الذي لا يستطيع أن يصمت بإزائها.

٣- لا يتفق كانط مع هارتمان في أن أساس العالم أساس "فعلى"، فلو افترضنا أن كان العالم بالنسبة لمعرفتنا أكثر من مجرد عالم ظواهر، لكان يجب أن نقبل أن يكون للعالم جوهر ضروري مطلق، فالمسألة بالنسبة لكانط إبستمولوجية محضنة لا تكمن -مثل هارتمان- في أن أساس العالم غير ضروري وإنما تكمن في عدم قدرتنا على معرفتنا، أما المسألة بالنسبة لهارتمان فمسألة انطولوجية تكمن في أن أساس العالم لا يمكن أن يكون ضرورياً.^(١)

للباحث على تصور هارتمان للمصادفة بعض الملحوظات :

١- كان من الأفضل في تحديد هارتمان للمصادفة أن يقول - لا أنها تلغى وتقوض العلاقات الوجودية- أنها توجد حيث لا توجد العلاقات على أطراف ميدان الوجود وهو مكانها المحدد الذي يكون الوجود الفعلي فيه - وفقاً لهارتمان- وجوداً غير ضروري بعد.

٢- ميدان الوجود الواقعي -وفقاً لهارتمان- ميدان الأشياء الفردية- حوادث أو أشياء أو كائنات حية، وليس ميدان علاقات مثل ميدان الوجود المثالي كما سنرى. أين يمكن - في مثل هذا الميدان أن نجد هذا الحد الأول للميدان - الذي يتحدث عنه هارتمان - لكي نقول هنا توجد المصادفة على حدود هذا الميدان.

٣- يقوم الدليل الكوزمولوجي على وجود الله - وفقاً لهارتمان - على خطأ في فهم معنى الوجود إذ ليس من الضروري لأساس الوجود أن يكون أيضاً ضرورياً ولكن من الضروري لنتيجته أن تكون ضرورية. النتيجة فقط - في

(1) Guggenberger, Alois "Der Menschengeist und das Sein" SS. 187-196

العلاقة بين الأساس والنتيجة يجب أن تكون ضرورية، فالأساس الأول لكل نتيجة ضرورية في العالم ليس في حاجة لأن يكون أساسا ضروريا، بل يكفي أن يكون أساسا فعليا.

يجد الباحث في كلام هارتمان هذا تنافيا لقواعد المنطق التي تجعل المقدمات دائما مسلمات وبديهيات، أى ضرورية لا تبرهن عليها .

٤- الوجود الواقعي وفقا لهارتمان وجود حتمي. يرى الباحث في قيام حتمية الوجود الواقعي الضروري على المصادفة - كأصل أول للأشياء وكأساس لسلسلة الشروط التي تجعل الوجود ضروريا - تصورا غريبا ليس من السهل قبوله.

٥- يجد الباحث في مبدأ هارتمان "التجانس الأنطولوجي" للوجود دليلا على أنه كان يجب لأساس العالم أن يكون ضروريا أيضا، إذ كيف يمكن أن يكون الوجود اللامعقول وجودا غير ضروري وأن يكون له نفس طريقة وشكل الوجود المعروف الفعلي والضروري والممكن معا، فإذا أراد هارتمان لشكل وطريقة الوجود المعروف أن يكون هو ذاته شكل وطريقة الوجود اللامعقول، فإنه يجب أن يكون الوجود اللامعقول وجودا ضروريا وممكنا في نفس الوقت

٦- جعل هارتمان سائر الحوادث العقلية والنفسية حوادث ضرورية تتطوى على حتمية وقوعها يسلب من الانسان حريته وهو ما يتنافى مع نظرة هارتمان للحرية الانسانية .

العلاقات النمطية للواقع:

يرى الباحث أن هارتمان بهذا القدر - يكون قد حدد الطبيعة النمطية لميدان الوجود الواقعي ومن ثم فليس في حاجة الى أية إضافة. رأى هارتمان مع هذا أن جوهر الوجود الواقعي لم يتحدد بعد وأن تحديده يتطلب أولا إبراز العلاقات المتداخلة بين الأنماط - هذه العلاقات لا يأخذها هارتمان كمبادئ مسلم بها ولكنه يقدم عليها برهاتين، برهانا صوريا وآخر ماديا.

رأى هارتمان أن العلاقات القائمة بين الأنماط - بصفة عامة - لا تتعدى ثلاث علاقات هي " علاقة الاستبعاد " والتي تعنى أن نمطا ما يمكن أن يتعارض مع نمط آخر.

ثم علاقة التضمن " والتي تعنى أن النمط (أ) مثلا يمكن أن يتضمن النمط (ب) دون أن يكون العكس صحيحا "، ثم "علاقة المحايدة". مانعني به بأن نمطا ما يقف بصورة محايدة تجاه نمط آخر أنه يسمح بنقيضه.^(١)

رأى هارتمان أن الوجود الواقعي لا يتحدد إلا من خلال العلاقتين الأولى والثانية فقط، إذ لا وجود لعلاقة المحايدة في ميدان الوجود الواقعي من هنا فقد وضع هارتمان المبادئ الثلاثة التي تعبر عن العلاقات النمطية القائمة في ميدان الواقع على النحو التالي:

١- لا وجود لعلاقة المحايدة في ميدان الواقع، فلا يمكن لأي نمط أن يقف موقفا محايدا بالنسبة لأي نمط آخر.

٢- تتعارض كل أنماط الواقع الموجبة مع أنماط الواقع السالبة والعكس. عن هذا المبدأ تنفرع أربعة قوانين أخرى تظهر الأهمية الجوهرية لهذا المبدأ ويسميتها هارتمان "قوانين الاستبعاد المفارقة Paradoxe AusschluBgesetze" تنص على مايلي:

أ- كل ماهو غير فعلى لايمكن أن يكون ممكنا.

ب- كل ما هو فعلى فإن عدم وجوده غير ممكن.

ج- ماوجوده ممكن لايمكن أن يكون غير فعلى.

د- ما عدم وجوده ممكن لايمكن أن يكون فعليا.^(٢)

٣- تتضمن كل الأنماط الموجبة بعضها وتتضمن كل الأنماط السالبة بعضها

يتفرع عن هذا المبدأ أيضا ستة قوانين يسميها هارتمان "قوانين التضمن المفارقة Paradoxe Implikationsgesetze" نصها كالتالى:

أ - ماهو ممكن الوجود واقعا فهو أيضا فعلى الوجود بصورة واقعية.

ب - ما يوجد وجودا فعليا فى الواقع يوجد أيضا وجودا ضروريا فى الواقع.

(1) MuW, S. 111

(2) Ibid, S. 112, 113

ج - ما يوجد وجودا ممكنا بصورة واقعية فإنه يوجد أيضا وجودا ضروريا بصورة واقعية.

د - ماعدم وجوده ممكن واقعا فإنه أيضا غير فعلى بصورة واقعية.

هـ - ماهو غير فعلى واقعا فإنه أيضا غير ممكن واقعا.

و - ماعدم وجوده ممكن فإن: أيضا غير ممكن واقعا.⁽¹⁾

مايأمل الباحث إظهاره - كما قلنا فى المقدمة. أى هذه المبادئ التى يقدم هارتمان براهينه عليها ماهى إلا عرض أو تفسير لجوهر الواقع النمطى الذى نحدد بالفعل من خلال تحديد هارتمان لمعانى الأنماط وأن هذه القوانين والبراهين لم تصنف شيئا.

ينطلق هارتمان فى براهينه على هذه القوانين مما أسماه (قانون انقسام الإمكانية الواقعية das Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit) والذى يعتبره واقعة مسلم بها أو حقيقة مؤكدة⁽²⁾ يبرهن به على المبدأ الثانى "مبدأ الاستبعاد" ثم يبرهن على "قوانين التضمن" اعتمادا على برهانه على مبدأ الاستبعاد. أما علاقات المحايدة فيراها هارتمان تسقط بذاتها لتعارضها مع منطوق قانون انقسام الإمكانية الواقعية.⁽³⁾

سيلاحظ معنا القارئ - وهو مايأمل الباحث فى إظهاره - أن قانون انقسام الإمكانية الواقعية ليس سوى صياغة أخرى لمعنى الإمكانية الواقعية التى ليست فى حقيقتها سوى معنى الوجود الفعلى الواقعى، مما يعنى أن هارتمان إنما يؤكد بقوانينه فكرة الباحث وهى أن الوجود الواقعى ليس سوى وجود فعلى. من هنا فإننا لن نحتاج لإظهار هذا سوى لعرض صياغة هارتمان لقانون انقسام الإمكانية الواقعية ولبرهانه على المبدأ الثانى - دون حاجة إلى الخوض فى سائر براهينه - ذلك أنه إذا كان البرهان على المبدأ الثالث يقوم على البرهان على المبدأ الثانى وكان البرهان على المبدأ الأول مشتقا من معنى قانون الإمكانية الواقعية، لم نكن فى حاجة لعرضها لكى نخرج بالنتيجة وهى أن الوجود الواقعى لدى هارتمان وجود فعلى فى أساسه.

(1) Ibid, SS. 114 - 117.

(2) Ibid, S. 118

(3) Ibid, S.133

يقول هارتمان في صياغته لقانون انقسام الإمكانية الواقعية .

تنقسم الإمكانية الواقعية إلى نمطين متميزين هما : إمكانية الوجود (+) وإمكانية عدم الوجود (-) نعى "بالوجود وعدم الوجود" "الفعلية وعدم الفعلية" ، وهذا يعنى أن إمكانية الوجود تعنى إمكانية الوجود الفعلى والتي تختلف عندئذ عن إمكانية عدم الوجود الفعلى. كلا النمطين يقف على طرف نقيض مع الآخر ومن ثم يمكن القول :

١- أى ماهو ممكن بصوره واقعية فإن عدم وجوده ليس ممكنا فى الواقع.

٢- وماعدم وجوده ممكن فى الواقع فإنه ليس ممكنا بصورة واقعية. (١)

ولكن ليست هذه سوى الإمكانية المحايدة كما سبق وحددها هارتمان والتي لا تتحقق سوى فى الوجود الفعلى.

البرهان الصورى على المبدأ الثانى :

المهم أن هارتمان بعد أن وضع - قانون انقسام الإمكانية الواقعية - كمعطى أولى ينطلق بعد ذلك إلى البرهان على أول المبادئ الأساسيه الثلاثة وهو المبدأ الثانى القائل بأن " كل الأنماط الواقعية الموجبة تتعارض مع الأنماط الواقعية السالبة"

رأى هارتمان أن البرهان على القوانين الفرعية المشتقة من هذا المبدأ كاف للبرهان على هذا المبدأ.

يضع هارتمان برهانه على النحو التالى :

لايعنى قانون انقسام الإمكانية الواقعية سوى :

أ - يتضمن الوجود الفعلى الواقعى - أ إمكانية وجودها ويستبعد إمكانية عدم وجودها .

ب - يتضمن الوجود غير الفعلى الواقعى - أ إمكانية عدم وجودها ويستبعد إمكانية وجودها .

(1) Ibid, S. 119

فإذا عدنا إلى القانونين الأول والثاني من "قوانين الاستبعاد المتناقضة" والتي تنص على أن :

١- ماهو غير فعلى بصورة واقعية فإن وجوده غير ممكن بصورة واقعية.

٢- ماهو فعلى بصورة واقعية فإن عدم وجوده غير ممكن واقعيًا.

نجد أن القانون الثاني من قوانين الاستبعاد هو نفس معنى " أ " لقانون انقسام الامكانية الواقعية وأن القانون الأول هو نفس معنى " ب " .

وإذا نظرنا إلى القانون الثالث والرابع من قوانين الاستبعاد والتي نصت على أن :

٣- ماوجوده ممكن واقعيًا لايمكن أن يكون غير فعلى بصورة واقعية.

٤- ماعدم وجوده ممكن واقعيًا لايمكن أن يكون فعليًا بصورة واقعية.

فلن نجد سوى أنهما صياغتان أخرتان للقانون الأول والثاني ولكن بطريقة عكسية^(١) انتهى برهان هارتمان.

يرى الباحث أنه بالرجوع مرة أخرى إلى هذا البرهان السابق ذكره نجد أن المعنيين الذين استنتجها هارتمان في أ ، ب من قانون انقسام الامكانية الواقعية ليسا مشتقين من معنى القانون بقدر ما هما مشتقين من تصوره لمعنى الامكانية الواقعية. فإذا كانت "الامكانية" ليست سوى "الفعلية" فمن الضروري أن يتضمن الوجود الفعلى " الوجود الممكن" أى يتضمن ذاته ويستبعد نقيضه "عدم الوجود" وهو ما ذكره هارتمان في "أ"، كما أنه ينتج بالضرورة أن يستبعد الوجود غير الفعلى امكانية الوجود أى يستبعد الوجود الفعلى.

من كل ماسبق يخرج الباحث بالنتيجتين الآتيتين :

١- الوجود الواقعي -نمطيا- وجود فعلى تحدد من خلال رفض هارتمان تصور الامكانية العامة وقصره الامكانية على الوجود الفعلى المتحقق بالفعل، وجعله "الضرورة" نمطا يعتمد على الوجود الفعلى الواقعي.

(1) Ibid, SS. 125 - 126

٢- لم تضيف قوانين وبراهين هارتمان شيئا في تحديد الجوهر . النمطي لميدان الواقع. جوهر الواقع قد تحدد مسبقا إنطلاقا من معنى الإمكانية الواقعية والتي ليست سوى الوجود الفعلي الواقعي.

تحديد الوجود المثالي نمطيا :

انتهينا في الفقرة السابقة إلى أن الوجود الواقعي لدى هارتمان وجود " فعلى " أو أن نمط "الفعلية" هو النمط السائد في الوجود الواقعي.

أما أن الوجود المثالي وجود "ممكن" أو أن نمط "الامكانية" هو النمط السائد الذي يحدد الطبيعة النمطية للوجود المثالي فهو مايراه الباحث أمرا أسهل في تحديده من البرهان على أن الوجود الواقعي في أساسه وجود فعلي وذلك للأسباب الآتية :

١- يصرح هارتمان بنفسه أن " الامكانية الجوهرية " مفتاح فهم طبيعة وجود الميدان المثالي.^(١)

٢- يجعل هارتمان لنمط الوجود الفعلي المثالي دورا ثانويا حيث يتراجع نمط "الفعلية" ويسود نمطا الامكانية والضرورة.^(٢)

مايريد الباحث أن يضيفه أن هارتمان لم يستطع أن يحدد طبيعة هذا الوجود "الممكن" تحديدا قاطعا، إذ بينما يجعل "عدم التناقض" معيارا "لامكانية الجوهرية" أو "المثالية" فإن تصوره للامكانية الجوهرية يؤدي بنا في النهاية إلى أن هذا المعيار معيار غير كاف لتحديد الامكانية الجوهرية التي جعل لها هارتمان شكلين.

من هنا فإننا سنحاول أن نبين في الصفحات التالية كيف أن الوجود المثالي هو في الحقيقة "وجود ممكن" وليس وجودا فعليا أو ضروريا، فنمط الامكانية هو النمط السائد في الوجود المثالي، ولكن هارتمان من جهة أخرى لم يستطع أن يقدم لنا معيارا وافيا لتحديد ما يجعلنا نصل في النهاية إلى النتيجة بأن ميدان الوجود المثالي غير محدد نمطيا.

(1) Fleischer, Helmut "Nicolai Hartmanns Ontologie des idealen Seins" Dissertation der Universität Erlangen-Nürnberg 1954 - S. 20

(2) MuW, S. 292

الامكانية الجوهرية :

رأينا فيما سبق أن لدى هارتمان شكلين للامكانية : "الامكانية المحايدة" أو "المطلقة" وهي تلك الامكانية التي لا تشكل حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلي ولكنها الامكانية التي تتحقق في الوجود الفعلي وهي الامكانية الواقعية التي جعل هارتمان معيارها تحقق سلسلة كاملة من الشروط وتحققا فعليا في الواقع، ثم "الامكانية المنفصلة" والتي تعني أن امكانية الوجود وامكانية عدم الوجود متساويان، كلاهما ممكن، كل من "أ" و "لا أ" ممكن في ذاته دون أن يتحولوا معا إلى وجود فعلي، فالامكانية المنفصلة وجود ممكن في ذاته مستقل عن الوجود الفعلي.

رأى هارتمان أن هذه الامكانية المنفصلة هي "الامكانية الجوهرية" أو "امكانية الوجود المثالي". يشرحها هارتمان بمثال من الرياضيات على النحو التالي .

يمكن القول بشأن خصائص المثلث :

١- من الممكن أن تكون هناك زاوية مقدارها ٩٠°، ٢- من الممكن ألا تكون هناك زاوية مقدارها ٩٠° . كلا القولين يعبر عن جوهر المثلث، من هنا كانت هذه الامكانية "امكانية جوهرية" لاصلة لها بالوجود الواقعي، وإنما يكمن معيار صدقها في عدم التناقض.^(١)

هذا التحديد الذي يضعه هارتمان للامكانية الجوهرية يثير عدة تساؤلات :

١- إلى أي مدى تسود هذه الإمكانية ميدان الوجود المثالي ؟

٢- ماهو موضعها إلى جانب بقية الأنماط ؟

٣- إلى أي مدى يصبح "عدم التناقض" معيارا لها ؟

شكل الامكانية الجوهرية :

كان هارتمان -كما سبق وأوضحنا- قد رأى أن ميدان الوجود الواقعي هو ميدان ماهو فردي وزماني وقابل للتسيرورة، أي أنه ميدان الحالات الفردية حيث لاعومية أو كلية تتصف بها موضوعات الوجود الواقعي. هذه الفردية التي تتصف بها سائر موضوعات الوجود الواقعي تجعل من الممكن تسميته "ميدان المستوى الواحد" ، أما ميدان الوجود المثالي فميدان الكليات ميدان ماهو عام. ولكن هذه الكليات -

(1) Ibid, S. 29

موضوعات الوجود المثالي - ليست جميعا - على عكس موضوعات الوجود الواقعي - على درجة واحدة من العمومية ، فهي تتدرج مما هو أكثر عمومية إلى ما هو أقل عمومية وهكذا. هذه الموضوعات التي تتدرج في عموميتها هي الأنواع والأجناس هذه الأنواع والأجناس كجواهر كلية تختلف بطبيعة الحال في درجة عموميتها، فالجنس أكثر عمومية من النوع، من هنا كان ميدان الوجود للمثالي ميدانا ذا طبقات أو ميدانا ذا درجات مختلفة من العمومية أو الكلية بخلاف ميدان الوجود الواقعي، ميدان الموضوعات ذات المستوى الواحد التي تتصف جميعا بالقردية.⁽¹⁾

من هنا رأى هارتمان أن " الامكانية المنفصلة " هي النمط الذي يصلح للتعبير عن هذا الميدان، "الامكانية المنفصلة" هي النمط الذي يعبر عن العلاقة بين الأنواع وبعضها المندرجة تحت نفس النوع، فالمثلث مثلا - كجنس - تتدرج تحته الأنواع " المثلث قائم الزاوية ، "المثلث منفرج الزاوية" " المثلث حاد الزاوية " جميعها ممكنات مثالية تقوم إلى جانب بعضها لا يمكن استبعاد أحدها، فهي جميعا ممكنة معا ولكن فقط للمدى الذي تكون معه هذه الأنواع كليات، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون مثلثا محددًا حاد الزاوية ومنفرج الزاوية في نفس الوقت ولكن كأنواع كلية فإن أشكال المثلث المختلفة ممكنة بالتساوي .

لاتحكم "الامكانية المنفصلة" العلاقة بين الأنواع المندرجة تحت نفس الجنس وبعضها فقط ولكنها تحكم أيضا العلاقة بين سائر بناءات الميدان المثالي، فهذا الميدان - كما يراه هارتمان - يتأسس من مجموعة بناءات أو أنساق تتعايش معا بصورة متوازية، لكل نسق منها قوانينه الخاصة وخصائصه الأساسية التي تختلف بالضرورة عن قوانين وخصائص النسق الآخر. توجد هذه الأنساق إلى جانب بعضها في ميدان الوجود المثالي وتتفصل عن بعضها فهي ممكنات متعارضة يمكنها أن توجد إلى جانب بعضها دون أن تلغى إحداها امكانية الأخرى.

إذا كانت "الامكانية المنفصلة" على هذا النحو هي الامكانية السائدة في الوجود المثالي فإنه من الواضح أن معيارها لا يمكن أن يكون " عدم التناقض " إذ أنه وفقا لهذا الشكل للامكانية يمكن لعدة ممكنات متعارضة أي تقوم جنباً إلى جنب.

ما يعضد وجهة نظر الباحث أن هارتمان يجعل للامكانية الجوهرية شكلا آخر يطلق عليه " الامكانيه غير المنفصلة Kompossibilität في مقابل " الامكانية

(1) Ibid, S. 309

المنفصلة" التي أطلق عليها "Inkompossibilität". الامكانية غير المنفصلة هي فقط ما يشكل عدم التناقض معيارا لها لاتحكم هذه الامكانية العلاقة بين الأنساق وبعضها أو بين الأنواع المندرجة تحت نفس الجنس وبعضها فهذه مهمة "الامكانية المنفصلة" والتي يجعلها تتحقق فقط داخل نفس النسق الواحد، وفقا لها حتى كان "أ" في نسق ما "ممكنا" كان "لا أ" غير ممكن داخل نفس النسق. لايمكن للامكانيين أن يقوموا معا بشكل منفصل داخل نفس النسق. من هنا كانت هذه "الامكانية" تشبه إلى حد كبير "الامكانية المنقسمة" في الوجود الواقعي.^(١)

الضرورة الجوهرية :

هنا أيضا داخل نفس النسق الواحد، حيث تظهر "الامكانية غير المنفصلة" Kompossibilität تظهر "الضرورة الجوهرية". لا تظهر "الضرورة الجوهرية" وفقا لهارتمان إلا داخل نفس النسق الواحد فما هو ممكن بشكل غير منفصل Kompossibel أى داخل نفس النسق فهو أيضا ضروري الوجود. تعبر "الضرورة الجوهرية" عن العلاقة من الجنس إلى النوع الذى يندرج تحته ، فهي ليست علاقته أفقية ولكنها علاقة رأسية -من أعلى إلى أسفل- أى أنها ليست علاقته بين جنس وآخر بين نسق وآخر ، ولكنها دائما علاقته الجنس بما يندرج تحته "بالضرورة" من أنواع ، وعلاقته كل منها بما يندرج تحتها "بالضرورة" من أنواع أقل عمومية داخل نفس النسق الواحد.^(٢)

الفعلية الجوهرية :

أما نمط "الفعلية الجوهرية" فلا يلعب في ميدان الوجود المثالي سوى دور ثانوي حيث يسود النمطان العلائقيان -الامكانية والضرورة- ويترجع نمط

* يستعير هارتمان مصطلح "الامكانية غير المنفصلة" Kompossibilität من ليبنتز الذى ذكره فى فكرته المشهورة عن العوالم الممكنة. نعرف أن ليبنتز رأى أن العالم الفعلى الموجود هو واحد من عدد لانهاى من عوالم ممكنة كان من الممكن أن توجد وجودا فعليا. هذا العالم اختاره الله ليكون العالم الواقعى الفعلى لأنه أفضل العوالم الممكنة. يتميز هذا العالم الواقعى وفقا لليبننتز عن باقى العوالم الممكنة فى أن الأفراد الموجودة بالفعل لاتوجد الا فى عالم الواقع ومن ثم يحوى عالم الواقع تصورات كل منها يمثل فردا معينا أو يتطابق مع فرد معين بينما العوالم الممكنة عوالم تصورات بلا أفراد تتطابق معها. يرى ليبنتز أن كل مجموعة تصورات تشكل معا عالما واحدا، لاتوجد الى جانب بعضها بصورة منفصلة ولكن كل تصور يرتبط مع كل تصور -آخر من تصورات نفس العالم الذى يوجد فيه- ينطبق هذا على العالم الواقعى والعوالم الممكنة - بحيث يعكس كل تصور للتصورات الأخرى أو يكون بمثابة مرآة للتصورات الأخرى تحكم مجموعة التصورات الخاصة بكل عالم على حدة علاقة مكانية غير منفصلة بحيث نقول عن سائر التصورات التى نلتزم لعالم ممكن واحد "تصورات ممكنة غير منفصلة" compossible بينما نقف هذه العوالم الممكنة معا impossible فى صلتها ببعضها البعض.

(1) MuW, S. 306

(2) Ibid, S. 318, 319, 325

الوجود الفعلى. يرى هارتمان فى تراجع النمط الأساسى - نمط الفعلية وسياده النمطين العلائقيين خاصية أساسية تميز ميدان الوجود المثالى.

ولكن ما الذى يعنيه هارتمان بسياده النمطين العلائقيين وتراجع الوجود الفعلى؟ يشرح هارتمان هذه الفكرة بمثال من الرياضيات على النحو التالى :

عندما نقول "يوجد لوغارينمات لكل الأعداد الواقعية الموجبة" فإن هذا القانون لايعنى سوى

أ - لكل عدد واقعى موجب هناك لوغاريتم " ممكن " .

ب - لكل عدد واقعى موجب هناك لوغاريتم "ضرورى" . نحن نسلم بهاتين العبارتين كحقائق حتى مع عدم معرفتنا لوغاريتم معين لعدد محدد. هاتان العبارتان قانون لاصلة له بالحالات الفردية. لايعبر هذا القانون سوى عن الامكانية والضرورة الرياضيه. ولكن -من ناحية أخرى- ليست الامكانية والضرورة التى نتحدث عنها سوى امكانية وضرورة "وجود" معين، من هنا كان كل حديث عن امكانية وضرورة وجود ما إقرارا بوجوده الفعلى. فالوجود الفعلى ليس سوى إقرار بوجود. على هذا النحو ليست " الفعلية المثالية " نمطا بارزا -كما هو الحال فى الوجود الواقعى- ولكنها تنتج عن الامكانية والضرورة، فهى - كما رأينا من مثال الرياضيات- لم تكن أكثر من امكانية الوجود. ففي ميدان الوجود المثالى يكفى أن يكون شىء ما ممكن الوجود حتى نفهم بديهيا أنه موجود فعلى مثالى.^(١)

هذا هو ما عناه هارتمان بتراجع نمط الوجود الفعلى. ولكن ما الذى يعنيه بسيادة النمطين العلائقيين ؟

لا تعنى سياده النمطين العلائقيين - كما يلاحظ هارتمان - سوى العلائقية الكاملة للوجود المثالى. ليس الوجود المثالى ميدان أشياء أو موضوعات ولكنه ميدان علاقات مجردة وصلات وانتماءات وثقنيات، أو أنه باختصار ميدان الصور الخالصة.^(٢) من هنا لم تكن ضروره أو امكانية الوجود المثالى سوى تعبير عن ذاتها -تعبير عن علاقه الضرورة أو الامكانية. فالقول أنها يسودان ميدان الوجود المثالى لايعنى سوى أنهما يسودان تركيبهما الخاص ليس أكثر، فمحتواهما ليس سوى هذه العلائقية التى يقومان فيها، فسيادتهما لميدان الوجود المثالى لاقيمة له gewichtlos فى حد ذاته.^(٣)

(1) Ibid, S. 295

(2) Ibid, S. 296

(3) Ibid, S. 297

يرفض "فلايشر" "Fleischer" تصور هارتمان لهذه العلائقية الفارغة لميدان الوجود المثالي والتي يصورها من خلال جعله "الإله كائنية" و "الضرورة" نمطين علائقيين يسودان ميدان الوجود المثالي ولا يلعبان سطح الوجود "الفعلية" سوى دور ثانوي من حيث أنه ينتج فقط عن "الامكانية" و "الضرورة". ميدان الجواهر ميدان علاقات فارغة لأجود فيه لحامل هذه العلاقات، وعلى هذا النحو يمكن تسميته ميدان اللاجواهر Wesenlosen.

١- يرى فلايشر Fleicher أن افتراض العلائقية الفارغة افتراض يشير الدهشة، إذ أنه يتناقض مع نظره هارتمان نفسه لموضوعات الوجود المثالي - الجواهر - القيم - الأعداد - الأشكال الهندسية من حيث أنها ذات طبيعة جوهرية Substrat.

٢- لقد ذهب هارتمان نفسه - في إطار تحديده لمقولة العلاقة - إلى أنه لا يمكن لميدان وجود تحكمه علائقية فارغة أي دور أن يكون ذات طبيعة جوهرية Substrat أن يقوم. يقول هارتمان في تحديده لمقولة العلاقة "تتضمن سائر العلاقات حداً أولاً Relatum تبدأ منه كل علاقة ليس في ذاته علاقة. يجب لهذه الحدود الأولى التي تبدأ منها العلاقات أن تكون ذات طبيعة جوهرية Substrat.

يرى "فلايشر" Fleischer أنه إذا صدق هذا التحديد الذي يندمج هارتمان لمقولة العلاقة فإنه لا يمكن لميدان الوجود المثالي - أو أي ميدان أنطولوجي - أن يقوم في علاقات خالصة.^(١)

وعلى كل يرى الباحث أنه سواء أكان هارتمان قد تناقض مع نفسه أو لا، فإن ما يهمني هنا هو اعترافه بأن ميدان الوجود المثالي ليس ميدان "الفعلية الجوهرية" ولكن سطح "الفعلية". يتراجع أمام النمطين العلائقيين - الضرورة والامكانية - رضيع المصادفة في الوجود المثالي.

كما جعل هارتمان حد "الضرورة" يبدأ من المصادفة في الوجود الواقعي، فهو كذلك في ميدان الوجود المثالي مع اختلاف واحد.

فلقد رأينا أن هارتمان جعل الوجود الواقعي وجوداً فعلياً ممكنًا وضرورياً بادقة إلا على أطراف الميدان الواقعي في كليته. أما الوجود المثالي الذي قسمه هارتمان إلى أنساق توجد بصورة متوازية جنباً إلى جنب، فلم تظهر الضرورة إلا داخل كل نسق، أي أنها تحكم كل نسق.

^(١) Fleicher, Helmut "Nicolai Hartmanns Ontologie des idealen Seins" S. 27

على حدة ولا تسود سائر الوجودات ككل ومن ثم لا توجد المصادفة على أطراف، ميدان الوجود المثالي ككل ولكن على أطراف كل نسق ذاتي حدة.

يوضح هارتمان فكرته بمثال من الهندسة على النحو التالي :

" تتبع ضرورة نظريات المكان البيضاوي - أي الضرورة التي تتصف بها الخصائص أشكاله - من الخصائص الأساسية لهذا المكان الخاص، ولكن كمن هذه الخصائص على هذا النحو الذي هي عليه لا يعبر عن "ضرورة جوهرية" ولكن عن "مصادفة جوهرية" ⁽¹⁾ "Wesenzufälligkeit".

على هذا النحو جعل هارتمان " حد الضرورة" يبدأ من المصادفة. يتفق هذا في ميدان الوجود الواقعي و الوجود المثالي على حد سواء.

من تحليل الباحث /المطالع الوجود المثالي كما يراها هارتمان يمكن الخروج بالنتيجتين الآتيتين :

١- يسود نمط " الامكانية الجوهرية " ميدان الوجود المثالي ، " فالفعلية المثالية " جعلها هارتمان نمطا ثانويا لايعني سوى اقرار وجود ما، أما " الضرورة الجوهرية " فلا توجد سوى داخل كل نسق على حدة تحكم العلاقة بين الجنس وسابندرج تحته من أنواع، أي أنها لا تسود ولا تحكم سائر ميدان الوجود المثالي. أما " الامكانية الجوهرية " فهي الامكانية السائدة في ميدان الوجود المثالي، و إنما أكانت " الامكانية المنفصلة " التي تحكم العلاقة بين الأنواع المندرجة تحت نفس الجنس وتتحكم العلاقة بين الأنساق وبعضها أو كانت " الامكانية" غير المنفصلة Kompossibel " التي تحكم العلاقة داخل النسق الواحد. من هنا يمكن القول أن ميدان الوجود المثالي ميدان " الامكانية الجوهرية ".

٢- لم يستطع هارتمان أن يفسر معيارا واحدا " للامكانية الجوهرية " التي تحكم ميدان الوجود المثالي، أفاد رأينا أن معيار " عدم التناقض" الذي رآه يحكم الامكانية الجوهرية لم يصح سوى معيار للامكانية غير المنفصلة Kompossibel و ليس معيارا للامكانية المنفصلة. من هنا يمكن القول أن ميدان الوجود المثالي لم يتحدد نمطيا أو أنه ميدان "الامكانية الجوهرية غير المحددة".

(1) MuW, S. 323

الفصل العاشر

التحليل المقولي للوجود

المقولات العامة

مقدمة :

لم يتبق من مباحث الأنطولوجيا وفقا لهارتمان سوى البحث فى مبادئ الوجود وأسس تركيبه، ذلك البحث الذى يشكل المحتوى الحقيقى لمبحث الأنطولوجيا^(١) فالمهمة الأساسية للأنطولوجيا هى البحث فى مبادئ الوجود^(٢) وليس هذا بالدور الجديد الذى تضطلع به الأنطولوجيا، فعلى هذا النحو كانت الأنطولوجيا القديمة - أنطولوجيا أرسطو والمدرسين - لم تكن تلك الأنطولوجيا- من حيث أنها نظرية الوجود - سوى بحث فى مبادئ الوجود^(٣) وهو المبحث الذى أعطاه هارتمان جل اهتمامه.^(٤) إلا أن هارتمان يختلف عن أرسطو منهجا ومذهبا، فإذا كان أرسطو يبدأ من البحث فى مبادئ الأشياء أو جواهرها إلى فهم الأشياء مستخدما فى ذلك المنهج الإستنباطى، فإن هارتمان يرى أن البحث فى الأشياء يؤدى إلى فهم أو الوصول إلى سبائها الكامنة فيها^(٥) وليس هذا البحث سوى ملاحظة الأشياء الواقعية الموجودة كما تقدمها لنا المعرفة العلمية.^(٦) من هنا لم يكن مبحث المقولات قاصرا على البحث فى المبادئ فقط، ولكنه فى أساسه بحث فى بناء العالم، فالعالم على نحو ما وفقا لمبادئه العامة، فكما تصل العلوم إلى صياغة قوانينها من بحثها للوجود، فكذلك تصل المعرفة الفلسفية إلى فهم مبادئ الوجود انطلاقا من الوجود ذاته، ولاعجب فى ذلك إذا كان ميدان بحث العلوم هو نفس ميدان بحث الفلسفة^(٧) ومن هنا كان مبحث المقولات ذا طابع فرضى مثل سائر مباحث العلوم لايمكن التأكد على وجه اليقين من نتائجه.^(٨)

وإذا كان هارتمان يعطى مبادئ الوجود أو عناصر تركيب الوجود اسم (المقولات) فإنه يخصص جزءا كبيرا من كتابه الأساسى (بناء العالم الواقعى) الذى خصصه لمبحث المقولات لتخليص مصطلح "المقولة" من كثير من المفاهيم الخاطئة - من وجهة نظره - والتي اقترنت به^(٩) ليست المقولات - كما رآها أرسطو مثلا

(1) AdrW S. 2

(2) New Ways p. 13

(3) Ibid p.7

(4) Shilling, Kurt "Bemerkungen zu N. Hartmanns Ontologie" in "Archiv Fur Rechts und Sozialphilosophie" Leo Lehnen Verlag GmbH. München 1950-1951 S. 542.

(5) AdrW S. 2

(6) New Ways p. 14,18

(7) AdrW S.2

(8) New Ways P.21

(9) AdrW S. 38-156

- تصورات ولكنها مبادئ الموجودات الكامنة فيها ومن ثم قلها وجود في ذاته مستقل عن العقل وان لم يكن مستقلا عن الأشياء. التصورات أدواتنا فقط لفهم المقولات، ومن ثم فهي ليست مبادئ المعرفة، مبادئ ذاتية عقلية كما ذهب إلى ذلك كانط حين جعلها شروط إمكانية المعرفة. هذا فيما يتعلق بمعنى "المقولات" نفسه أما فيما يتعلق بالصلة بينها وبين الوجود العيني Concretum والتي تحدده، فإن هارتمان يرفض أن يكون للمقولات وجود مستقل وطبيعة مستقلة عن مادتها ومن ثم ينقسم العالم إلى عالمين لكل منهما طريقه وجود مختلفه عن الأخرى، ثم يرفض العكس، أي أن يكون بين المبادئ والأشياء تجانسا كينيا أو تشابها إلى درجة لا يمكن التمييز بينها، فالمبادئ شروط الأشياء أو الموجودات، والشروط التي تتشابه في المحتوى إلى درجة لا يمكن التمييز بينها وبين المشروط لا يمكنها على هذا النحو أن تكون شروطا. الخطأ التالي الذي يتحدث عنه هارتمان ويعتبره خطأ أنطولوجيا في فهم المقولات يكمن في النظر إلى مبادئ الوجود كغايات، تلك التي - وفقا لهذه النظرة - تحدد موضوعاتها تحديدا غائيا. ولم يسلم تصور العلاقة القائمة بين المقولات جميعا في كليتها من خطأ مثلته "الأحادية المقولية" خير تمثيل حين وضعت - وفقا لتصور معين لبنية الوجود الواقعي - نسقا للمقولات بصورة مفترضة سابقة على أي بحث مفترضة أن هذا النسق يجب أن ينبثق عن مبدأ واحد أعلى يشترك منه سائر النسق. يرى هارتمان أن هذا التحديد المسبق لجوهر المقولات بهذه الطريقة مبحث ميتافيزيقي يجب رفضه. كما لا يمكن أن نصل إلى جوهر البناء المقولي بتعريف ماهو كلى كما فعلت الأنطولوجيا القديمة، بل أنه في ذلك يكمن اختلاف أنطولوجيته النقدية عن الأنطولوجيا القديمة، ولان قوائم الأحكام كما فعل كانط⁽¹⁾ ولكننا نصل إلى المقولات من دراسة وملاحظة الواقع كما نلاحظه في خبراتنا اليومية وكما يقدمه لنا العلم⁽²⁾ فمبادئ الوجود مبادئ كامنة في الوجود، ليست معطيات مباشرة من هنا كان اكتشافها ممكنا فقط مما هو معطي أي انطلاقا من معطيات الوجود ذاتها⁽³⁾ ولكن الوجود الواقعي لا يشكل كل الوجود، فهل نصل إلى مبادئ الوجود المثالي أيضا انطلاقا من الخبرة، يجد شيلنج Shilling الإجابة لدى هارتمان في أن احتواء الوجود الواقعي على علاقات مثالية جوهرية هو البرهان على طبيعة الوجود المثالي.⁽⁴⁾

(1) New Ways P. 13, 14

(2) Ibid P. 20

(3) Ibid P. 21

(4) Schilling, Kurt "Bemerkungen zu N. Hartmanns Ontologie" in "archiv Fur Rechts und Sozialphilosophie" 1950-51 Band XXXIX, Munchen S. 543.

من هنا كانت صورة " بناء العالم الواقعي " الموضوع الرئيسي والمدخل الأساسي للأنطولوجيا، به يبدأ " التحليل المقولي " فالصورة التي يوجد عليها بناء العالم الواقعي كما يقدمها العلم تعكس الصورة التي يوجد عليها البناء المقولي من حيث أن مقولات الوجود هي مبادئه الكامنة فيه.^(١)

بناء العالم الواقعي - وفقا لهارتمان - بناء طبقي يتكون من أربع طبقات مستقلة ولكنها ليست منفصلة عن بعضها تعلو فوق بعضها، هي - من الأسفل - طبقة الوجود غير العضوي، الوجود العضوي، الوجود النفسي، الوجود العقلي، ترتبط معا بعلاقة أساسية هي علاقه الإعتماد والاستقلال، هذه العلاقة تظهر بناء العالم الواقعي كوحدة واحدة. وإذا كان العالم بناء طبقي وفقا لبنائه المقولي فإن هذا لايعنى سوى أن مقولات الواقع تشكل أيضا بناء طبقي، لكل طبقه من طبقات الوجود طبقه مقوليه- مجموعة مقولات خاصة - تحدد كل منها طبقة الوجود الخاصة بها، ويرتبط البناء المقولي بنفس العلاقة التي تربط طبقات الوجود.^(٢)

ولكن إذا كان بناء العالم الواقعي بناء ذا أربع طبقات، فإن البناء الطبقي للمقولات لايتكون من هذه الطبقات الأربع فقط، فللوجود الواقعي في كليته - في طبقاته الأربع - مبادئ يشترك فيها أكثر عمومية من المبادئ الخاصة بكل طبقه هي مائتدد الوجود الواقعي في كليته وتميزه عن الوجود المثالي، تشكل هذه المبادئ " مقولات الواقع " توجد وفقا لعلاقه الإعتماد والاستقلال - التي تحكم بناء المقولات في كليته - أسفل الطبقات الأربع - أي أسفل طبقه مقولات الوجود غير العضوي. وإذا كانت " مقولات الواقع " أكثر عمومية من مقولات كل طبقة، فإن هناك مقولات أكثر عمومية من مقولات الواقع تلك التي تنطبق على الوجود بأسره - الوجود الواقعي بطبقاته الأربع والوجود المثالي - توجد هذه " المقولات العامة " أيضا وفقا لعلاقه الإعتماد والاستقلال أسفل مقولات الواقع وتمثل الطبقة الدنيا لبناء المقولات ذي الطبقات من حيث اعتماد سائر الطبقات التي تعلوها - عليها واستقلالها عنهم.^(٣) ليست هذه المقولات العامة مجموعة واحدة ولكنها ثلاث مجموعات هي المقولات النمطية (التي تحدثنا عنها في الفصل السابق) ثم " مقولات التقابل Gegensatzkategorien " وعددها ٢٤ مقولة ثم " القوانين المقولية " وعددها ٤ قوانين، كل قانون ينقسم بدوره إلى أربعة قوانين فرعية.

(1) AdrW S. 173, 183

(2) Ibid S. 184

(3) Ibdi S. 184, 185

هذه " القوانين المقولية " هي ماتبرر بنا العالم الواقعى على هذا النحو، أى كبناء واحد طبقى متجانس تعلو فيه كل طبقه على الأخرى وتعتمد الطبقة العليا على الطبقة الدنيا وذلك بعرضها للأساس المقولى لهذا البناء، ذلك أنه إذا كان أساس العلاقة بين طبقات الواقع أساسا مقوليا أى يرد إلى العلاقة بين المقولات وبعضها، فإن القوانين المقولية هي ماتعبر عن هذه العلاقة الأساسية بين المقولات الخاصة من ناحية وبينها وبين " المقولات العامة " من ناحية أخرى.

بتحليل قوانين المقولات للعلاقة بين المقولات الخاصة من ناحية وبينها وبين المقولات العامة من ناحية أخرى فأنها تظهر الصورة الحقيقية للوجود الواقعى لا كعالم أربعة منفصلة ولكن كوحدة واحدة، وحده بناء واحد.

من هنا يرى الباحث أن عرض البناء المقولى للوجود يتطلب أولا تحديد المعنى الجوهري "للمقولة " وفقا لهارتمان وذلك بنفس الطريقة السلبية التى اتخذها بتخليص مصطلح " المقولة " من المفاهيم السابقة - الخاطئه بالنسبه له - التى ارتبط بها وثانيا : عرض صورة بناء العالم الواقعى تلك الصورة التى يجعلها هارتمان المدخل الأساسى للأنطولوجيا، إذ بها يبدأ التحليل المقولى، فهى وحدها مايمكن أن يظهر لنا تركيب البناء المقولى للوجود. وثالثا : تحليل " مقولات التقابل " التى تشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الطبقي للوجود. وأخيرا : تحليل " القوانين المقولية " تلك التى تبرز وحدها وفقا لهارتمان وحدة البناء المقولى ومن ثم وحدة العالم الواقعى، تلك الوحدة التى يقدمها هارتمان بصورة تختلف عن سائر الصور والأشكال التى حاولت بها المذاهب الواحدية تفسير الوجود.

أولاً : تحديد جوهر المقولات

أ - رفض تصورية المقولات :

المقولات - وفقاً لهارتمان - هي " التحديدات الأساسية للموجود " أو " مبادئ الموجود " أو " مبادئ الوجود " أو " الأسس الأنطولوجية للوجود " أو " أسس الوجود العامة " أو هي "المبادئ الموضوعية العامة للوجود في ذاته يتساوى في ذلك مقولات الوجود ومقولات المعرفة.(1)

من هنا ينعي هارتمان على تاريخ الفلسفة أن أوجد هوية بين " المقولات " كمبادئ للوجود وبين " التصورات " حين لم تكن " المقولات " سوى تصورات ذاتية قبلية معقولة.

لقد تناولنا فيما سبق رفض هارتمان امكانية المعرفة بالمقولات معرفة قبلية كما تناولنا رفضه لأن تكون المقولات مقولات معقولة نتناول الآن رفضه لتصورية المقولات، أي أن تكون المقولات مجرد تصورات، ثم نتناول بعدها رفضه أن تكون المقولات " مقولات ذاتية".

يتساءل هارتمان كيف يمكن لمبادئ الوجود أو تحديدات الموجودات الكامنة فيها أن تكون محض " تصورات - من خلق العقل البشري؟ كيف يمكن لجوهر العالم أن يكون جوهرًا تصوريًا من عمل العقل؟(2)

يرجع هارتمان هذا الخطأ التاريخي الكامن في تاريخ الفلسفة إلى أرسطو أول من استخدم مصطلح "المقولات"(3) فالمقولات لدى أرسطو -كما يرى هارتمان- ليست مبادئ الوجود ولكنها "المحمولات الأساسية للموجود" ويكفي أن ننظر لأولى مقولات أرسطو ألا وهي مقولة الجوهر لكي نرى أن أرسطو يستخدمها بمعنى " المحمول " وهو ما يعني -لدى هارتمان- أن المقولات الأرسطية ليست سوى تصورات .

يجد هارتمان تبريراً لتفسيره هذا في أن أرسطو قد وضع التحديدات الأساسية للموجود في مبادئه الأربعة " الصورة والمادة " و " القوه

(1) AdrW S. 2,3,7,12,38,39,101, PMC, Tome I, P. 341

* راجع في ذلك الفصل الرابع من الرسالة بشأن رفضه "معقولة المقولات" والفصل الخامس بشأن رفض قبلية المعرفة بالمقولات

(2) AdrW S. 100

(3) AdrW S. 3,99

والفعل " وهى المبادئ التى لم يدرجها فى قائمة مقولاته، مما يعنى أنه لم يرد بالمقولات " تحديدات أساسيه للموجود " وإلا لكان قد أدرج هذه المبادئ الأربعة ضمن مقولاته - وإنما أراد بها مجرد محمولات أو تصورات للوجود.

المبرر الآخر الذى يذكره هارتمان هو أن الفلاسفة الذين تلو أرسطو كانوا على وعى بأن أرسطو لم يعن بالمقولات " المبادئ الأساسيه للوجود " مما حدا بهم إلى الإستغناء عن مصطلح "المقولة" فى بحثهم لمبادئ الوجود، فنجد الأفلاطونية المحدثه تستخدم مصطلح صور الموجود " Gattungen des Seienden " والفلسفة المدرسية تستخدم " الكليات أو الجواهر أو الصور " بينما مبادئ الوجود فى العصر الحديث هى " الطبائع البسيطة Simples أو أسس الوجود requisita أو "المبادئ Principia".⁽¹⁾

ومع هذا ورغم وعيهم بأن مقولات أرسطو لاتدل على مبادئ الوجود، نجدهم يرتكبون نفس الخطأ ألا وهو تقديم مبادئ الوجود على هيئة تصورات، فنجد نظريات الواقعية التصورية التى سادت فى العصور الوسطى تنسب " للتصور " طريقة وجود معينه، بينما الإنساق العقلية فى العصر الحديث ترى أن مبادئ الوجود ليست سوى تصورات عقلية.

يرى هارتمان أنه حتى كائنا الذى تنبى إلى أن المقولات أكثر من مجرد تصورات لم يستطع استخدامها سوى من حيث أنها تصورات " تصورات خالصة للفهم " مرتكبا نفس خطأ أرسطو.

ولم ينتصر أحد لفكرة " تصورية المقولات " مثلما فعل " هيجل " فى منطقته حيث " جدل التصورات " ليست سوى جدل " الوجود أو العالم أو الطبيعة أو الروح حيث " الكل فى الكل ".⁽²⁾

ماهكذا يجب فهم " المقولات " -وفقا لهارتمان- سواء أكانت مقولات المعرفة أو الوجود، فالمقولات من حيث أنها المبادئ الدخالية للموجود والمعرفة فإنه لا يصح النظر إليها كمحمولات للأحكام، فالمبادئ تستقل عن كل المحمولات وكل أقوال.

هذا لايعنى أن نستغنى تماما عن التصورات أو المحمولات، فهى أدواتنا للتفكير فى الوجود، فهى مانعبر عن مبادئ الوجود، إلا أنها مستقلة عن مبادئ

(1) Ibid, S. 3,4

(2) Ibid, S. 100, 101

الوجود، نعم نحن نفكر فى العالم من خلال تصورات، إلا أن التصورات ليست هي العالم، فللعالم قيامه فى ذاته دون هذه التصورات ولكن العكس ليس صحيحا، لقيام هذه التصورات دون العالم.⁽¹⁾

من هنا لم تكن التصورات هي المقولات، مقولات المعرفة أو الوجود- ولكنها مانعبر به عن هذه المقولات، فكلاهما مستقل عن الآخر استقلال تصورات الأشياء عن الأشياء وتصورات الجواهر عن الجواهر وتصورات العلاقات عن العلاقات. تصورات المقولات هي محاولة الفكر لفهم المقولات، فهي تتناسب للفكر وليس للأشياء ذاتها ولا للوعى بالشئ. المقولات مبادئ الأشياء ومن ثم فهي محتواه فيها بالضرورة، وللدى الذى يمكن معه فهم الأشياء فإن هناك مقولات للمعرفة ولكن ليست مقولات الأشياء ولا مقولات المعرفة تصورات، لوجود إلى جانب الوعى بالأشياء وعى بالمقولات. تصورات المقولات التى نطبقها على المقولات فى محاولة فهمها قد تصدق على هذه المقولات وقد لاتصدق، أى قد تأتى معبرة بصورة صحيحة عن المقولات وقد لاتكون كذلك. فالمقولات وليست تصورات المقولات هي موضوعات بحث الأنطولوجيا ونظرية المعرفة، إلا أن التصورات مع هذا هي أدوات البحث لفهم هذه المقولات أى لفهم موضوعات البحث الأساسية⁽²⁾.

هذه المهمة، مهمة البحث عن المقولات وفهمها من خلال التصورات لايقوم بها الفيلسوف فقط ولكن يقوم بها أيضا عالم الطبيعة فى بحثه عن مبادئ الطبيعة، إلا أنه فى بحثه هذا يرتكب نفس الخطأ الذى ارتكبه الفلاسفة القدماء، إذ أنه هو الآخر لايرى من المقولات سوى جوانبها التصورية الخارجية، فهو يعتبر الطاقة والقوى وميدان الكهرباء ماهى إلا نتاج تركيباته الفكرية أى نتاج تصوراته ولكن النظرة الفاحصة والصحيحة لما يقوم به عالم الطبيعة توضح أنه هو الآخر يؤدى عملا ذا طابع مقولى، إذ أنه يحاول بتصورات المتغيرة الوصول إلى ماهر غير متغير فى حوادث الطبيعة أى الوصول إلى مقولات الطبيعة. ألا يغير عالم الطبيعة التصور تلو الآخر الذى لايحقق مطلبه أو الذى لايفسر له حوادث الطبيعة حتى يصل إلى التصور الصحيح؟ ولن يتطابق عندئذ هذا التصور مع مايصوره ولكنه سيظل مجرد أداة فهم أو التعبير عما يصوره أى عن تركيب الموجود.⁽³⁾

(1) Ibid, S. 12,13

(2) AdrW S.102,103, PNC, Tome I P.341

(3) Hofert, Hans-Joachim "Nicolai Hartmanns Ontologie und die Naturphilosophie" in "Philosophia Naturalis" 1950 S. 47, 48

ثم يجد هارتمان في تاريخ المقولات دليلاً آخر على " لائتصورية المقولات " فلم يكن تاريخ المقولات -وفقاً لهارتمان- سوى تاريخ للتصورات لا للمقولات، لا يوجد للمقولات تاريخ، فهي تركيبات أبدية أزلية، أما التصورات التي تحاول الفلسفة أن تصب بداخلها هذه المقولات فهي فقط ما يمكن أن يتنوع ويتغير، فهي قابلة للتغيير وتتلقى تفسيرات مختلفة وماهذه التفسيرات المختلفة سوى أكبر دليل على أنها لا تمثل سوى محاولات لصياغات تقريبية للمقولات. إلا أنه رغم كل التعديلات التي قد تطرأ على هذه التصورات، فإن هارتمان يلاحظ وجود عنصر دائم مشترك بينها هو ما يحفظ للشئ وحدته - الشئ الذي تعبر عنه التصورات، هذا العنصر هو الصفة فوق الزمانية *Supra - temporal* واللاتاريخية وهي مشكلة الوجود الأبدى أو وجود المقولات. هذا العنصر هو العنصر اللامعقول الموجود على مدار التطور التاريخي في كل محاولة للتعبير عن الوجود داخل التصورات.⁽¹⁾

يرى مورجنسترن *Morgenstern* أن تصور هارتمان الخاص بالمقولات يحمل الكثير من الصعوبات التي لا يمكن التغلب عليها. والتي تظهر من خلال تمييزه المزدوج بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة من ناحية، وبين المقولات بصفة عامة والتصورات.

١- لقد أراد هارتمان بتمييزه بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة التأكيد على واقعية المقولات ضد الاتجاه المثالي، إلا أن هذا التمييز -كما يقدمه- لم يسعفه في التأكيد على هذه الواقعية، فعلى حين يجعل هارتمان مقولات الوجود مبادئ الوجود ذاتها، ومقولات المعرفة صور فهم الواقع الذاتية، فإنها جميعاً وفقاً له ليست مجرد محمولات ولكنها المحمولات الصادقة للواقع مؤكداً بذلك على الطبيعة المعرفية للمقولات.

يرى مورجنسترن أن تمييز هارتمان على هذا النحو بين مقولات الوجود والمعرفة لم يسعفه في التأكيد على واقعية المقولات، إذ ما كان ليصبح أن يصف مقولات الوجود -إذا كانت كما يرى مبادئ الوجود- بأنها المحمولات " الصادقة"، فصفة "الصدق" صفة مرغية لاتخص الوجود. كان من الممكن أن يجعل مقولات المعرفة فقط هي المحمولات الصادقة، بينما تظل مقولات الوجود مبادئ الواقع ذاتها. لايصح وصف مبادئ الوجود الواقعية بالصدق

(1) *AdrW S. 103, PhAC, P. 346*

أو الكذب، من هنا لا يجب أن ندهش متى لاحظنا أن هارتمان في حديثه عن المقولات يتحدث عنها بشكل عام - دون تمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة.^(١)

٢- في تمييز هارتمان بين المقولات والتصورات، فإن وظيفة المقولات في المعرفة بالموضوعات وظيفية غير واعية، لانعنى بها، تقوم المعرفة بالموضوعات عليها دون أن تتطوى معرفتنا بالموضوعات على وعينا بدور المقولات في هذه المعرفة ولكن هذا يجعل للمقولات نفس وظيفة المبادئ القبلية مما يجعل التمييز بينها أمرا مشكوكا فيها.

٣- أن يجعل هارتمان وظيفة المقولات في المعرفة وظيفية لانعنى بها يساوى القول أننا - في تفكيرنا اليومي - نستخدم تعبيرات ليس لدينا عنها تصور واضح.^(٢)

من أوجه النقد التي يسردها مورجنسترن لا يتفق معه الباحث سوى فقط في أن هارتمان بتصوره للمقولات إنما يقف صراحة ضد الاتجاه المثالي ويختلف عنه في سائر ماعدا ذلك.

١- فإذا تناولنا النقطة الأولى فإن الباحث يرى أن هارتمان إنما أراد أن يؤكد لا على "واقعية المقولات" وإنما على "الوجود الأنطولوجي للمقولات" فالمقولات لدى هارتمان مبادئ كامنة في موضوعاتها توجد بالفعل داخل موضوعاتها سواء أكانت الموضوعات ذات وجود واقعي أو مثالي في ذاته. لم يسهل هارتمان إلى هذا التأكيد على الوجود الأنطولوجي للمقولات من خلال التمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة وإنما من خلال التمييز بين "المقولات بصفة عامة" و"التصورات" كما سبق وأوضحنا.

٢- لا يميز هارتمان بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود أنطولوجيا وإنما وظيفيا، فمقولات المعرفة - رغم محايتها للذات العارفة التي تمارس عملية المعرفة ورغم كونها صور الفهم الذاتية - مبادئ ذات وجود في ذاته لا تختلف عن مبادئ الموضوعات ذات الوجود في ذاته.^(٣) من حيث أن الذات

(١) Morgenstern, Martin "Nicolai. Hartmann Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten philosophie" Franke Verlag. Tübingen 1992. SS. 76-78

(٢) Ibid S. 78, 79

(٣) راجع الفصل الخامس ص ١١٦

لا تختلف -أنطولوجيا - عن الموضوعات فكلاهما يتصف بالوجود في ذاته.^(١) وكل منهما تكمن بداخله مقولاته الخاصة، فكما تكمن مقولات الوجود في موضوعات الوجود، كذلك تكمن مقولات المعرفة داخل الذات دون أن تكون من خلقها. ثم إن المعرفة بكل من نوعي المقولات معرفة أخيرة مشروطه بمعرفه سابقة عليها، فالمعرفة القبلية تقف برهانا على وجود قوانين أو مقولات المعرفة.^(٢) والمعرفة بالموضوعات تبرر وجود مقولات الوجود. يمكن التمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة في أن الأخيرة هي ما تقوم عليها المعرفة القبلية فلو لم تكن هناك مقولات للمعرفة لما كانت هناك معرفة قبلية.^(٣)

وفقا لهذا التصور للمقولات -كما يضعه هارتمان- فإنها ليست أبدا المحمولات الصادقة للواقع، فلم يجعل هارتمان من مقولات الوجود - كما يقول مورجنسترن في النقطة الثانية - محمولات صادقة للواقع، بل أنه يميز صراحة بينها وبين المحمولات والمحمولات مثل التصورات ليست سوى أدوات للتعبير عن المقولات^(٤) أما المقولات فهي عناصر تركيب الوجود.^(٥)

٣- إذا كان هارتمان يجعل وظيفة المقولات في المعرفة بالموضوعات وظيفية لانعى بها، فإن هذه الوظيفة -كما قلنا- وظيفة خاصة بمقولات المعرفة والتي هي لدى هارتمان المبادئ القبلية في نفس الوقت. لا يميز هارتمان - كما يدعى مورجنسترن - بين مقولات المعرفة والمبادئ القبلية وإنما يميز بينها وبين المعرفة القبلية.^(٦)

٤- أن يجعل هارتمان وظيفة المقولات في المعرفة وظيفية لانعى بها، فإن هذا لا يعنى - كما يلاحظ مورجنسترن - أن التعبيرات التي نستخدمها في تفكيرنا اليومي تعبيرات ليس لدينا عنها تصور واضح، فالمقولات ليست محض

(١) راجع الفصل الثاني ص ٣٢

(٢) راجع الفصل الخامس ص ١١٧

(٣) راجع الفصل الخامس ص ١١٧

(٤) AdrW S. 13

(٥) Ibid S. 14

(٦) راجع الفصل الخامس ص ١١٦ - ١١٧

تعبيرات، فالصلة بينها وبين التصورات ليست كالصلة بين التعبيرات والتصورات ولكنها ذات وجود قائم وهو مالمس للتعبيرات.

ب - رفض ذاتية المقولات :

إذا كان هارتمان قد نسب "تصورية المقولات" لأرسطو، فإنه يسلب عنه صفة "ذاتية المقولات" نعم لقد افترض أرسطو "تصورية المقولات" إلا أنه لم يعن بها تصورات ذاتية.

لم تظهر ذاتية المقولات أو التصورات -وفقا لهارتمان- إلا فى العصر الحديث وبالذات مع الإتجاه المثالى الذى أنكر وجود موضوعات مفارقة للوعى موضوعات المعرفة محايثة للوعى. هذه الموضوعات لا يتم معرفتها إلا من خلال مبادئها. إذن هذه المبادئ تصورات ذاتية توجد فى الأخرى داخل الذات.^(١)

يرى هارتمان أن -كانط- لم يختلف كثيرا عن الفلاسفة المثاليين حين افترض هو الآخر "ذاتية المقولات" ورآها "تصورات خالصة للفهم". دون هذا الافتراض لا يمكننا -وفقا لكانط- أن نبرر المعرفة القبليّة بالموضوعات وأن نخلع عليها صدقا موضوعيا.*

يرى هارتمان أن تبرير الاستنباط الترنسندنتالى ، أى امكانية إنطباق التصورات الخالصة للفهم على موضوعات الخبرة الممكنة لا يكون إلا من خلال بحث العلاقة بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود. يبدو أن كانط كان على وعى بهذا مما جعله يوجد هوية بين هذه وتلك بصورة مسبقة، ثم أراد أن يبرر بها المعرفة بالموضوعات.

موضوعات المعرفة -وفقا لهارتمان- معطيات. هذه واقعة ثابتة قبل أى نظرية وسابقتها على أية وجهة نظر. لكل موضوع مقولته الخاص به وهو ما يتضح من خلال معرفتنا له ثم يتلو ذلك البحث ما إذا كانت مقولات المعرفة التى نحكم بها بقبليّة موضوع ما هى فى نفس الوقت مقولات الموضوع أولا.^(٢)

^(١) PMC, Tome I, P. 340, AdrW, S. 104, 105

* تناولنا هذه النقطة من قبل فى اطار حديثنا عن تبرير المعرفة القبليّة بموضوعات

مفارقة

^(٢) AdrW, S. 105

أما أن نفترض بصورة مسبقة هوية مقولات المعرفة والموضوع فهو مالا يمكن تحديده بصورة مسبقة قبل تحليل هذه المقولات. نعم يمكننا افتراض هوية جزئية لتبرير المعرفة القلبية ولكن افتراض هوية كاملة لا يمكن تبريره، بل انه على العكس من البديهي ان نفترض ان مقولات المعرفة تختلف عن مقولات الوجود وإلا لما كانت موضوعات المعرفة سوى محتويات معرفة وإفتقدت لقيامها في ذاتها أى لواقعيتها ولانفتحت عن علاقة المعرفة صفة أنها علاقة مفارقة ولما كان هناك معنى للقول بصديق أو خطأ المعرفة.^(١)

ج- رفض هوية "المقولات" و " الوجود المثالي " :

بعد أن فرغ هارتمان من رفض فهم " المقولات " كتصورات خالصة للذهن ومن ثم رفض أنها " تصورات ذاتية قبلية " ينتقل إلى دحض فهم آخر للمقولات رآه متغلغلا في تاريخ الفلسفة ألا وهو الاعتقاد بأن " المقولات " و "الجواهر المثالية Wesenheiten" شيء واحد.

يرى هارتمان أن أصحاب هذا الاعتقاد رأوا أن " المقولات " من حيث أنها المبادئ الأساسية للوجود و " الجواهر " من حيث أنها الخصائص الكلية للأشياء شيء واحد مما نتج عنه أن أصبحت العلاقة بين " المقولات " و " الوجود المثالي " علاقة هوية تامة، هذا الخلط لم يحدث لديهم بلا وعى ولكنهم رأوا أن " الجواهر " من الممكن أن تكون في نفس الوقت " مقولات الوجود " ومن ثم لم يجدوا مبررا للتمييز بينها.^(٢)

يرى هارتمان أن هذا الخلط خاطيء، وأن " المقولات " و " الجواهر " تمتاز بالضرورة.

هنا فإن الباحث سيتعرض لنظرة هذه الفلسفات لكل من " الجواهر " و " المقولات " من وجهة نظر هارتمان مع الرجوع إليها من حين لآخر للتأكد من صحة فهم هارتمان لها ثم نعرض بعد ذلك لحجة هارتمان في رفض هذه الهوية ومن ثم تمييزه بين " الوجود المثالي " و "المقولات " وما إذا كان قد نجح بالفعل في إيجاد هذا التمييز أم لا.

^(١) Ibid, S. 106

^(٢) Ibid, S. 40

يرى هارتمان ان مصدر هذا الخلط قد نبع لديهم من نظرتهم للمقولات بأنها مالمس له وجود زمنى ومايستقل بالضروره عن الحالات الجزئيه الواقعيه ومايتم فهمه بصورة قبلية وماهو كلى بالضروره، ولكن هذه الخصائص هى فى نفس الوقت خصائص الجواهر الكلية للأشياء، من هنا لم يجدوا مانعا أن تكون "المقولات" و "الجواهر" شيئا واحدا ولم يجدوا مبررا للتمييز بينها.

أول من ارتكب هذا الخلط -كما يرى هارتمان- هو أفلاطون فى نظريته للأفكار، تلعب أفكار أفلاطون دورين : فهى من ناحية "مبادئ" أى الأسس المحددة التى من خلالها تكون الأشياء على ماهى عليه وهى من ناحية أخرى "جواهر" من حيث أنها جواهر كلية فإنها الخصائص الكلية للحالات الجزئية.^(١)

فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد ديكارت وليبنيز ينظران "للمبادئ الأولى" أو "الطبائع البسيطة" على أنها جواهر عقلية تصورية من ناحية، وعلى أنها تشكل الأسس المقولية للعالم والوجود من ناحية أخرى. أما كانط فقد ارتكب نفس الخطأ حين جعل مقولاته "تصورات خالصة للفهم" و "شروط امكانية الأشياء" فى نفس الوقت .

يرى الباحث أن هارتمان على حق فى حكمه على نظرية الأفكار الأفلاطونية، فأفلاطون -رغم أنه لم يستعمل هنا مصطلح المقولة- أعطى "لأفكار" دلالة أنطولوجية غائيه منطقية فأفكار أفلاطون هى الخصائص العامة التى تشترك فيها مجموعة من الأشياء الجزئية. هذه الخصائص ليست محض أفكار ولكنها واقعيات realities تنصف بالثبات والوجود فى ذاته فى عالم آخر. الأفكار اذن تمثل الوجود فى ذاته. هذه هى دلالتها الأنطولوجية، إلا أنها من ناحية أخرى ذات دلالة غائيه، فهى الغاية التى يسعى إليها الوجود المتغير، هذه الغاية تتحقق فى إدراك الفكر لها من حيث أنها الأنماط أو الأسس الأولية الثابتة للأشياء، فهى بهذا المعنى علل الأشياء التى تجعل الأشياء ماهى عليه.^(٢)

أفكار أفلاطون إذن هى الجواهر الكلية للأشياء وهى من ناحية أخرى المبادئ الأولى للأشياء.

(1) Ibid S. 41

(2) Zeller "Outlines of the Greek Philosophy" P. 130, 131

أما بشأن ديكارت فيرى الباحث أن هارتمان قد تناقض مع نفسه، إذ أنه قد ذكر -فى موضع آخر- " أن ديكارت حين أراد بالطبائع البسيطة مبادئ الوجود لم يستطيع أن يعطيها تحديدا صحيحا من حيث أنها شروط الوجود ولكنه قدمها على أنها العناصر التى يتركب منها الوجود العيني Concretum أى أنه قدمها على أنها الملامح العامة الدائمة للأشياء أو الكليات التى تشترك فيها الأشياء وفشل فى أن يقدمها من حيث أنها مبادئ الوجود. والآن يذكر هارتمان أن الطبائع البسيطة الديكارتيّة تلعب الدورين معا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى برهن الباحث على أن ديكارت لم يكن يعنى بطبائعه البسيطة شروطا للوجود ولكن الملامح العامة للأشياء."

فإذا انتقلنا إلى موقف كانط، فإن الباحث يتفق جزئيا مع هارتمان فكانط على عكس ديكارت على بالمقولات مبادئ الوجود ولم يعن بها جواهر الأشياء. فمن الثابت أن كانط استخدم لفظ "المقولات" ليشير به إلى "تصورات قبلية عامة تنطبق على أى موضوع" هذه المقولات ليست فقط شروط امكانية الخبرة الموضوعية ولكنها فى نفس الوقت شروط امكانية الموضوعات ذاتها.⁽¹⁾

مقولات كانط إذن مبادئ الوجود والمعرفة فى نفس الوقت. هى مبادئ الوجود من حيث انطباقها على أى موضوع أيا كان⁽²⁾ ومن حيث أنها شروط امكانية الموضوعات، وهى مبادئ المعرفة من حيث أنها الشرط للضرورى لإضفاء موضوعية على خبراتها.⁽³⁾

أما عن قول هارتمان فإن هذه التصورات الكانطية العامة (المقولات) هى فى نفس الوقت الجواهر الكلية للأشياء فهذا مالا يستطيع الباحث قبوله.

رفض هارتمان إذن مقولة هوية "الجواهر" و"المقولات"، فهما يتمايزان بالضرورة. ولكن-قبل أن يذكر هارتمان أوجه التمايز- يسرد لنا أولا أوجه الاتفاق. تتفق "المقولات" و"الجواهر" فى خصائص "الكلية" و"اللازمانيّة" واستقلالها عن الحالات الفردية و " هويتها" فى مقابل "تعددية" الحالات الفردية.

* راجع فى ذلك الفصل الرابع من ٩٧.

راجع أيضا الفصل الرابع من ٩٧ - ٩٨.

(1) Kant, "Critique of Pure Reason" B. 197 P. 194

(2) Komer, S. "Kant" a Pelicanbook 1st ed. 1955 P. 54

(3) Ibid, P. 59

لاتكفى هذه الصفات، -كما يلاحظ هارتمان- لتجعل " المقولات " و"الجواهر" شيئا واحدا، "المقولات" بالإضافة إلى هذه الخصائص تتمايز بالضرورة عن "الجواهر" في ثلاث نقاط :

- ١- الجواهر المثالية محض صور وعلاقات وقوانين. المقولات تحوى بالإضافة إلى ماسبق عنصر حامل للصفات Substratum وهو مالا تنصف به الجواهر المثالية.
- ٢- للوجود المثالى مقولاته الخاصة التى تطبق عليه. لوكانت "المقولات" و "الوجود المثالى" شيئا واحدا، لما كان للوجود المثالى مقولات خاصة به.
- ٣- تختلف المقولات الواقعية عن المقولات المثالية. يقف هذا كدليل على التمييز بين "المقولات" و "الوجود المثالى".^(١)

يشرح Stegmüller هذه النقطة الثالثة بمثال من المقولات النمطية على النحو التالى : لوكانت "الامكانية الواقعية" امكانية مثالية، لاتفقت الإمكانية الواقعية مع الامكانية الجوهرية، ولكن كلا الامكائيتين مختلفتان من حيث أن معيار الأولى هو تحقق سلسلة الشروط الكاملة ومعيار الثانية عدم التناقض الداخلى.^(٢)

مما سبق يمكن أن نعتبر النقطتين الثانية والثالثة دليلين على أن "المقولات" ليست مجرد "جواهر مثالية" أكثر منها أوجه تمييز بين المقولات والجواهر.

بدل هارتمان تفصيليا على كل نقطة على النحو التالى :

- ١- تحوى المقولات بالإضافة إلى كونها صور وعلاقات وقوانين عنصرا ماديا هو حامل للصفات Substratum فالمقولات مبادئ الوجود. هذه للمبادئ يجب أن تمس كل شيء فى الوجود بما فى ذلك الوجود المادى الذى نجده فى عالمنا الواقعى، اذن لابد للنسق المقولات أن يحوى مبدأ الماده. من الممكن للنسق المقولات أن يكون نسقا صوريا بصورة تامة إلا أن مثل هذا النسق لا يصلح نسقا لعالمنا الواقعى الذى نعيش فيه والذى تنتمى الماده اليه.^(٣)

(1) AdrW, S. 45

(2) Stegmüller "Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy" P. 237.

(3) AdrW, S. 46,47

من هنا رأى هارتمان أن الصورة وحدها لا تشكل مبادئ الوجود، ولكنها مجرد لحظة أساسية من لحظات الوجود. هذه اللحظة هي اللحظة المقابلة للحظة المادة ثم أن الصورة لدى هارتمان لا تعنى المظهر الخارجى للموضوعات ولكنها محتوى بمعنى أنها تشكل تركيب كل موجود ومن ثم فهي بناؤه الداخلى، وإذا كان البناء الداخلى يحدد فى جوهره الوجود هكذا للوجود، فإن لحظات الصور تشكل لدى هارتمان الوجود هكذا فى جوهره.

ومع هذا ليست المقولات هي محض هذه الصور، فهناك مادة الصورة، ومن ثم لا يمكن لنسق المقولات أن يكون مجرد صور. نسق المقولات الذى لا يحوى لحظة المادة Substrate لا يكفى للموضوعات. ينطبق هذا على مقولات الوجود والمعرفة. ليس الشكل المقولى هو مجرد المحتوى الداخلى، فالأمر هنا لا يتعلق بالصورة والمحتوى ولكن بالصورة والمادة، فالمقولات فى محتواها ليست قاصرة على الصور والعلاقات والقوانين ولكنها تحوى لحظات المادة Substrate أيضا. هذا الإدراج للحظة المادة لا يجعل من ميدان المقولات ميدانا خيرا متجانسا، إذ ليست المادة هنا مادة واحدة مطلقه مادة شبيهة ولا تختلف المادة عن الصورة من حيث طريقة الوجود، وجود ممكن ووجود فعلى كما فعل أرسطو، ولكنها لحظات مادية مختلفة. بهذا المعنى تحوى المقولات لحظات مادية وهى اللحظات التى تنضم إلى لحظات الصورة والقانون والعلاقة وتشكل معا جميعا مادية العالم الواقعى.

ليست المقولات اذن مجرد صور وعلاقات وقوانين ومن ثم تسقط هوية "المقولات" و"الجواهر" أو "الوجود المثالى".^(١)

٢- ولكن إذا كان الفارق بين "المقولات" و"الوجود المثالى" يكمن فى إضافة عنصر حامل الصفات Substratum للمقولات، فإن هذا لا يعنى -بالعكس- أن بناءات الوجود المثالى ذات طابع مقولى وهذا يصل بنا إلى النقطة الثائية التى يفرق فيها هارتمان بين بناءات الوجود المثالى ومقولات الوجود المثالى.

المقولات مبادئ الوجود الواقعى والمثالى على السواء. الوجود المثالى بناءات لها مقولاتها الخاصة مثلها فى ذلك مثل الوجود الواقعى -أى ليست محض مقولات. يوضح هارتمان هذا التمييز بمثال من الرياضيات، فالشكل

^(١) Ibid, S. 47, 95, 96, 97

المربع والشكل البيضاوي بناءات مثالية تندرج تحت مبادئ الإتصال، واللايهائية والانسجام والتي تشكل الأسس المقولية للوجود الهندسي^(١) الأعداد أيضا بناءات مثالية وليست مقولات، تشكل استمرارية سلسلة الأعداد أساسها. "الوحدة" و"الكثرة" مبادئ للرياضيات وليست بناءات.^(٢)

٣- يرى هارتمان أن النقطة الثالثة القائلة - بأن ميداني مقولات الوجود الواقعي والوجود المثالي يتمايزان بالضرورة - أوضح من أن تحتاج لبرهان، إذ لولا ذلك لما أمكن التمييز بين محتويات ميداني الوجود الواقعي والوجود المثالي، ذلك أن نسق المقولات يجب أن يكون بإمكانه تحديد الوجود العيني Concretum بصورة تامة، بمعنى أن كل مقولة يجب أن تنطبق على وجود معين Concretum، ومادام العالم الواقعي يختلف في ملامحه الجوهرية عن ميدان الوجود المثالي فلا بد بالضرورة لمقولات الأول أن تختلف عن مقولات الثاني فنسق المقولات يشكل الخلفية الضرورية لميداني وطريقتي الوجود، بحيث إن الاختلاف أو التمييز الجوهري بين هذين الميدانين يعكس بالضرورة التمييز بين مقولات هذه ومقولات تلك.^(٣)

د - وضع المقولات بالنسبة للوجود العيني:

ينتقل هارتمان بعد رفضه تصورية وذاتية المقولات إلى رفض تصور آخر للمقولات يتعلق بوضع المقولات بالنسبة للوجود العيني الذي تحدده. هذا التصور ليس في الحقيقة تصورا واحدا وإنما ثلاثة تصورات يخرج منها إلى تحديد الوضع الصحيح للمقولات أو العلاقة بينها وبين الوجود العيني Concretum الذي تحدده تلك المقولات.

المقولات وفقا لهارتمان مبادئ كامنة في مادتها، ومن ثم فليست العلاقة بينها وبين الوجود العيني علاقة انفصال Abtrennung تام، لها طريقه وجود وخصائص تختلف به عن مادتها، ولعلاقته انسجام Homonymie تام إلى درجة عدم التمييز بينها ولعلاقة عدم تجانس Heterogeneität. هذه العلاقات الثلاث يرفضها هارتمان لأنها على حد تعبيره تتجاوز الحدود الطبيعية للمقولات.

(1) Ibid S. 49

(2) Ibid, S. 59

(3) Ibid, S.55

نظرية الأفكار الأفلاطونية - كما يرى هارتمان - من الثراء بحيث أنها تحمل تفسيرات تجعلها - إلى جانب عدم تمييزها بين الجواهر والمقولات - منشأ العلاقتين الأولى والثانية. فالعلاقة الأولى أو التصور الأول الذى يرفضه هارتمان والذى يرى أن أفلاطون أفضل من عبر عنه هو ذلك التصور الذى يرى أن للمقولات طريقه وجود وخصائص تختلف تماماً عن الوجود العيني . فأفلاطون فى تقديمه لنظرية الأفكار يقدم لنا عالمى الأفكار والأشياء كعالمين مختلفين تماماً، عالم لازماني وعالم زماني، عالم الوجود الحقيقى وعالم الوجود الظاهر، وهو حين يتحدث عن الأفكار إنما يتحدث عنها من حيث أنها مبادئ الأشياء، فالأفكار وفقاً له هي ما تحدد الأشياء، الأشياء هي ما هي عليه وفقاً لهذه الأفكار .

يرى هارتمان أنه إذا كانت الأفكار مبادئ الأشياء، فلا بد أن تكون هناك علاقة ارتباط معينه بينها، ولكن تصور أفلاطون لهوية كل عالم منهما تلغى كل علاقة وكل ارتباط. كيف يمكن للأفكار أن تكون مبادئ الأشياء وبينهما مثل هذا التعارض والاختلاف.

هذا الخطأ وفقاً لهارتمان لم يرتكبه أفلاطون فقط ولكن ارتكبه أيضاً كل من ليبنتز وكانط، فأفكار ليبنتز فى عقل الله تتطلب لتحقيقها مبدأ ذات طبيعة أخرى مختلفه عن هذه الأفكار، ومن ناحية أخرى تعلن " الذات الترنسندنتالية " التى افترضها كانط عن هذه الثنائيه بشكل واضح.

يخلص هارتمان من هذا الى أنه لا يمكن أن يكون بين المبادئ - المقولات والأشياء مثل هذا التعارض والاختلاف.⁽¹⁾

العلاقة الثانية بين المقولات والأشياء والتى يرفضها هارتمان هي العلاقة التى تجد بين المقولات والأشياء تجانسا كـ *qualitativ Homogeneity* أو تشابها إلى درجة لا يمكن التمييز بينها. للمقولات والأشياء نفس المحتوى ولا يختلفان إلا فى درجة وجود كل منهما. من هنا لم تستطع اللغة أن تعبر عن هذا التجانس الكيفي وهوية المحتوى والاختلاف فى درجة الوجود فقط إلا بإعطائهما معا - المقولات والأشياء - نفس الأسم *Gleichnämigkeit*.

مرة أخرى يجد هارتمان فى نظرية الأفكار الأفلاطونية منشأ هذا التصور الخاطيء للعلاقة بين المقولات والأشياء، فلقد جعل أفلاطون الأشياء نسخا تقليدية

(1) Ibid, SS. 69,71

للفكار، والأفكار "مثل" الأشياء لاختلافان إلا في درجة الوجود فقط ويتفقان في محتوى الوجود وفي الأسم. ألم يعط أفلاطون فكرة "الجمال" نفس المعنى الذى يحمله الشيء "الجميل" وفكرة المساواة نفس المعنى الذى تحمله الأشياء المتساوية ؟

نقل أرسطو هذا الخطأ من أفلاطون في بحثه للجواهر الصوريه، فهو وان لم يرتكب خطأ تصور ثنائية المقولات والأشياء حين بحث عن مبادئ الأشياء فى الأشياء نفسها، إلا أنه وقع فى خطأ تصور علاقة التجانس وهوية الأسم وهو نفس الخطأ الذى نقلته عنه أنطولوجيا العصور الوسطى حين أعطت للجواهر كمبادئ للأشياء نفس أسماء الأشياء.

ولكن ما ممكن الخطأ فى تصور هذه العلاقة ؟

يرى هارتمان أنه لايمكن أن يكون هناك تجانس بين مبادئ الأشياء والأشياء، ذلك أن المبادئ شروط الأشياء ، والشروط التى تتشابه إلى درجة لايمكن التمييز بينها وبين الشروط لايمكنها على هذا النحو أن تكون شروطا :

فأفلاطون -كما يقول هارتمان- قد وقع فى تناقض من السهل ملاحظته حين جعل الأشياء صوراً والأفكار مثلاً وأعطاهما نفس المحتوى ونفس الأسم ولم يميز بينها سوى فى درجة الوجود فما فعله على هذا النحو هو أنه أوجد ثنائية بين عالمين لتمييز بينها فى محتواهما الحقيقى، فالثنائيه التى خلقها أفلاطون - على حد تعبير هارتمان- ثنائيه تحصيل حاصل.

يجب على المبادئ كأسس أو شروط للعالم أن تختلف بالضرورة من حيث المحتوى عن الأشياء وهو ما عرفتة الفلسفة قبل سقراط حين اختلفت "نار" هرقليطس و "حب وكراهية" أمبادوقليس و "ترات وفراخ" ديمقريطس -من حيث أنها مبادئ- بالضرورة عن الأشياء حيث لاتجانس ولاتحصيل حاصل بين المبادئ والأشياء.⁽¹⁾

وإذا كان هارتمان يرفض علاقة التجانس التام بين المبادئ والأشياء لأنه لايصح أن يكون لها نفس المحتوى، فإنه على الطرف المقابل يرفض علاقة عدم التجانس Heterogenität بين المقولات والأشياء ، فهذه العلاقة وان كانت تحقق مطلب هارتمان فى عدم اتفاق المبادئ والأشياء فى المحتوى، إلا أن هارتمان يرفضها لأنها -كما يقول- تباعد بين المبادئ والأشياء أكثر من اللازم، فالوجود ينقسم - وفقاً

(1) Ibid, S. 75

لهارتمان وكما سيأتى بالتفصيل فى الفقره القادمة - إلى طبقات وميادين ، لكل ميدان ولكل طبقة من الوجود مقولات خاصة بها. محاولة تطبيق مقولات طبقه معينه على طبقة أخرى هو مايعنيه هارتمان بعدم التجانس بين المقولات والأشياء وهى العلاقة التى ينتج تصور ها عن النظر إلى العالم من جانب واحد.(1)

يجد هارتمان لدى فيثاغورس مثالا على ذلك، فحين ذهب فيثاغورس إلى أن "العدد مبدأ الأشياء" كان فى مبداه هذا اكتشاف لدور العلاقات الرياضية فى بناء العالم المادى، ولكن الخطأ الذى وقع فيه فيثاغورس -كما يرى هارتمان- أنه لم يتوقف عند هذا الحد ولكنه حاول تطبيق هذه الفكرة على سائر الوجود بما فى ذلك الوجود الروحى، بحيث جعل العالم الواقعى بأسره لايقوم إلا فى علاقات رياضية محضة.(2)

ثم ارتكبت المثاليه -بكل اشكالها- وفقا لهارتمان- أيضا نفس الخطأ، إذ وفقا لها يتم فهم تركيب وطريقة الوجود عن طريق مقولات الذات-سواء أكانت مقولات العقل أو الروح أو الوعى.(3)

ماهكذا يجب فهم العلاقة بين المقولات والوجود العينى الذى تحدده المقولات. ويرى هارتمان أن المقولات من حيث أنها مبادئ الوجود ليس لها وجود فى ذاتها مستقل عن الأشياء لاتشكل عالما ثانيا إلى جانب الوجود، ولكنها كامنة فى موضوعاتها(4) نعم هى ذات وجود مستقل عن معرفتنا، إلا أنها لاتستقل عن أشياءها(5) فالعلاقة بين المقولات والوجود هى تماما كالعلاقة بين قوانين الطبيعة والطبيعة، فقوانين الطبيعة قوانين "عامة" تصف الحوادث الطبيعية "الخاصة" لاوجود مستقل لهذا "العام" إلى جانب "الخاص" ولكنها تكمن فى هذا الخاص . على هذا النحو أيضا تكمن مقولات الواقع فى العالم الواقعى من حيث أنها العلاقات التركيبية الداخلية للعالم الواقعى.(6)

(1) Ibid, S. 79

(2) Ibid, S. 80

(3) Ibid, S. 82

(4) New Ways, P. 21

(5) PdN, S. 38

(6) AdrW S. 149

هـ- رفض الغائية المقولية :

وفقا لهذا التحديد السابق للعلاقة بين المقولات والوجود العيني يرفض هارتمان النظرية التي ترى في مبادئ الوجود غايات تحدد موضوعاتها تحديدا غائيا teleologisch.

ما الذي يعنيه هارتمان بالغائية المقولية ؟

حين تحدث أفلاطون -في محاوره فيدون- عن طريقه اكتشاف العلة الحقيقية للأشياء ورأى أننا لاكتشفها في موضوعات التجربة المادية، إذ أن هذا يعيننا عن الحقيقة ولاقي "المثل"، إذ الملاحظة المثالية للأشياء أى تأمل الأشياء في صورها ليس تجربة حقيقية، ولكن حل هذه المشكلة التي فشل في حلها الطبيعيون وهى الوصول إلى السببية الحقيقية للأشياء يكون بالتسليم بالأشياء فى ذاتها، الجمال بالذات والخير بالذات حيث العلة الحقيقية لكل شئ هو مشاركته فى مثاله، فبالجمال بالذات تكون الأشياء جميلة - وبالكبر بالذات تكون الأشياء كبيرة... الخ. ثم يعلن على لسان سقراط مبدأه " ليس هناك كما أعرف طريقه أخرى لكل شئ فى مجيئه إلى الوجود إلا أن يشترك فى الجوهر الخاص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها.(١)

وحين جعل "أرسطو" ومن بعده "الصورة" ليست فقط جوهر للشئ ولكنها أيضا غايته النهائية والقوة التي تحقق هذه الغاية، فانهم-وفقا لهارتمان- قد جعلوا مبادئ الأشياء غايات تحدد أشياءها تحديدا غائيا.

يرى هارتمان أن النظر إلى المقولات كغايات تحدد الموضوعات تحديدا غائيا يجعل منها معايير أو قيم أى تأخذ صورته ماهو واجب الوجود.(٢)

يكمن الخطأ وفقا لهارتمان فى أنه لايمكن تحديد جوهر المقولات بصورة مسبقة ولكن التحليل الدقيق لمجموعات المقولات والعلاقات المتداخلة بينها هو مايكشف عن جوهر المقولات، ماإذا كانت قيماً أو لا، أما تحديد طبيعة المقولات بصورة مسبقة -قيم أو معايير أو غيره- يجعل من التحليل المقولى شيئا لا لزوم له.(٣)

يتساءل هارتمان : ماهو الأساس الموضوعى الذى يمكن أن نستند إليه للأخذ بالحكم المسبق بأن مبادئ الوجود قيماً؟ ان جعل مبادئ الوجود قيماً يجعلها

(١) على سامى النشار، عباس الشربيني، ترجمة وتعليق وتحقيق "محاوره فيدون" - دار المعارف

١٩٦٥ (الفقرة ٩٩ د - الفقرة ١٠١ ج) ص ٩٧ - ١٠٢.

(2) AdrW S. 86

(3) Ibid S. 87

أفضل من الحالات الفردية الواقعية التي تتدرج تحتها. لا يجد هارتمان تبريراً للقول بأن مبدأ عاماً يجب أن يكون أفضل أو ذا قيمة أكبر من الحالة الخاصة الواقعية الفردية التي تتدرج تحتها. هل نشعر بتحقيق القيم في الحالات الفردية؟ ألم تعلمنا الحياة أن القيم دائماً فردية ومتغيرة؟ كيف تصلح إذن كمبادئ عامة ثابتة للوجود؟

ليس هذا فقط ، بل إن جعل المقولات معايير أو قيماً يجعل بعضها أفضل من بعض ، فإن نأخذ من البداية مجموعة من المقولات نعطيها مكانة عليا ثم نشق منها أو ننسخ على مثالها بقية المقولات ، فإن هذا يجعل علاقه بين المقولات وبعضها علاقة تدرج في الأفضلية والمكانة ، علاقه مفترضة بصورة مسبقه وهى العلاقات التي لا يمكن معرفتها قبل التحليل الدقيق للمقولات.^(١)

و - رفض الأحادية المقولية :

إذا كان هارتمان قد رأى في تصورية المقولات خطأ معرفياً في فهم المقولات ، وفي علاقات الانفصال والانسجام وعدم الانسجام... مأسماه -تخطى الحدود الطبيعية- وفي التصور الغائي للمقولات خطأ أنطولوجياً في فهم المقولات ، فإن هناك خطأ آخر ذا شكل ثالث في فهم المقولات ، هذا الخطأ لا يتعلق بوظيفة المقولات بقدر ما يتعلق بعلاقته التي تربط المقولات جميعاً في كليتها من حيث أنها تشكل معاً نسقاً واحداً.^(٢)

الأحادية المقولية - وفقاً لهارتمان - هى خير ممثل لهذا التصور الخاطيء يكمن خطؤها في أنها تضع نسقاً للمقولات بصورة مفترضة مسبقه على أى بحث وفقاً لتصوير معين لبنية العالم الواقعي مفترضة أن هذا النسق يجب أن ينطلق من " مبدأ أعلى" تشتق منه بقية المقولات. هذا النسق يجب أن يأخذ شكل هرم " مبدأه الأحادي الأعلى" بمثابة القمة له .^(٣)

ظهر هذا الافتراض - افتراض مبدأ أعلى - وفقاً لهارتمان - كامناً في التساؤل الفلسفي القديم عن أصل الأشياء - العلة الأولى - حيث فكره التطور العامة هى ما فرضت أو اقتضت أن يكون الأصل واحداً ونشأ معها الاقتناع بأنه من الممكن أن يحكم العالم علاقة "واحدة" سائر ماعداها يشتق منها.

(1) Ibid, S. 89

(2) Ibid, S. 138

(3) Ibid, S. 139

أخذ هذا المبدأ الأعلى أسماء مختلفة في أنساق فلسفية مختلفة، فهو "الله" في نسق معين، وهو "الجوهر الأوحد" في نسق ثان، وهو "المطلق" في نسق ثالث إلا أنها جميعاً على اختلاف اسمائها مبادئ عليا يشق كل نسق مقولى من أحدها.^(١)

من هنا رأى هارتمان أن "الوحدانية المقولية" قد ارتكبت ثلاثة أخطاء يمكن تلخيصها وتلخيص تنفيذها لها على النحو التالي:

١- لقد افترضت الوحدانية المقولية بصورة مسبقه أن كل نسق مقولى يجب أن ينبثق عن مبدأ واحد أعلى يشق منه سائر النسق.

يرى هارتمان أن الخطأ لا يكمن في الأحادية المقولية ذاتها ولكن في افتراضها فرضاً لمبدأ واحد أعلى والتسليم بصحته كما لو كان ضرورياً وواضحاً في ذاته.

في هذا الافتراض المسبق لأحادية مبدأ أعلى يكمن الخطأ بمعنى أنه لو أدى التحليل المقولى إلى الكشف أن نسق المقولات ينبثق بالفعل عن مبدأ أحادى أعلى لما كان في ذلك خطأ ولكن ما هكذا فعل دعاة الوحدانية المقولية، لقد افترضوا المبدأ فرضاً وساروا وراءه كالعميان.^(٢)

من ناحية أخرى، إذا كان هارتمان يرى أن التحليل المقولى هو ما يكشف عن جوهر نسق المقولات، فإن هارتمان يقرر أن هذا التحليل يوصلنا إلى أن نسق المقولات ليس منبثقاً عن مبدأ واحد أعلى، فمقولات هارتمان - كما سنعرف تفصيلاً فيما بعد - تنتظم في طبقات تأخذ شكل الهرم، مقولات الطبقة الوسطى قابلة للمعرفة أما مقولات الطبقة الدنيا والعليا فمقولات لامعقولة.^(٣) يرى هارتمان أن مقولات آخر طبقه قابلة للمعرفة مقولات تشترط بعضها بالتبادل بمعنى أن كلا منها مبدأ أعلى للباقي. لا يمكن الكشف عن مقولات هذه الطبقة إلا من خلال هذه العلاقة -علاقة التبادل.^(٤)

لايعنى هذا سوى أنه لا يوجد مبدأ واحد أعلى بل مبادئ عليا عديدة.

(١) Ibid, S. 139

(٢) Ibid, S. 140, 143

(٣) Ibid, S. 140, 141

(٤) Ibid, S. 141, 142

هل هذا يعنى أن نسق المقولات يفقد الوحده؟ لايفتقد نسق المقولات الوحده التى يجب أن تكون طبيعية فى كل نسق ولكنه يفقد وحده المبدأ الواحد المفترض، فى ذلك يكمن خطأ الواحدية المقولية. لا يظهر للنسق المقولى أى مبدأ أعلى من هذا القليل ولكنه يظهر وحدة طبيعية هى الوحدة الشاملة التى هى عبارة عن صورة ارتباط عناصر النسق ببعضها، فهى الوحدة الكامنة فى هذه العناصر والتى تحكمها تعددية هذه العناصر ولا تأخذ أبداً صورته مبدأ واحد أعلى.^(١)

٢- لقد افترضت "الواحدية المقولية" أن نسق المقولات يجب أن يأخذ شكل الهرم قمته هى "المبدأ الأعلى" الذى منه يتم اشتقاق أو استنتاج باقى النسق.

يرى هارتمان أننا لايمكننا ان نعرف بصورة مسبقه شكل ميدان المقولات، لايمكن أن نحدد بصورة مسبقه ماإذا كان يأخذ شكل الهرم أو لا. يستخدم هارتمان نفس الدليل الذى أقام عليه رفض افتراض "المبدأ الأحادى الأعلى" وهو أننا لانعرف من المقولات سوى قدر بسيط وهى المقولات الوسطى التى تقع بين المقولات العليا والدنيا. لايعنى هذا سوى أن هناك حداً أعلى وحداً أدنى للمعقولية . المقولات التى تقع بين هذين الحدين مقولات معقولة على الأقل بصورة جزئية ، ولكن حتى هذا الجزء من المقولات لانعرفه بقدر كاف حتى نعرف منه ما إذا كان النسق يمكن أن يمتد إلى ماوراء هذين الحدين أو أن هذين الحدين يشكلان الحدين النهائيين للنسق، كما أننا لانعرف ما بين حدى المعقولية كنسق مغلق أو مكتمل، ولكن كسل مانعرفه مجرد طبقات ومجموعات من المقولات دون اتصال بينها.

لايمكننا إذن أن نستنتج من تركيب العلاقات التى تظهر فيها المقولات القابلة للمعرفة شكل نسق المقولات ، ويظل التساؤل عن هذا الشكل-شكل هرمل أو لا- أمراً لايمكن تحديده بصورة مسبقه.^(٢)

٣- الخطأ الثالث الذى يفنده هارتمان هو القول بأن المقولات يتم استنباطها من المبدأ الواحد الأعلى فى شكل سلسلة يتم اشتقاق بعضها من بعض.

هذا الخطأ ارتكبه أفلوطين حين جعل المقولات تنتج عن "الواحد المطلق" ثم ظهر مرة أخرى فى المثاليه الألمانية حين ذهب رينهولد

^(١) Ibid, S. 142

^(٢) Ibid, S. 140, 141

Reinhold إلى أن المقولات يجب أن تكون مشتقة من مبدأ واحد، بمسره "قشته" حين أخذ الإستنباط لديه شكل جدل يشمل الفلسفة كلها، أما لدى "هيجل" فالجدل لديه يؤدي إلى منهج أحادي تسرى وفقا له فكرة بناء العالم من أسفل إلى أعلى الطبقات.

يرى هارتمان أن هذا الافتراض افترض خاطيء، فالمقولات لايمكن استنباطها من مبدأ واحد أعلى ذلك أنه إذا كان هذا المبدأ "واحدا مطلقا" بصورة فعلية أى بسيطا في ذاته فإنه لايمكن أن نستنبط منه ماهو مركب ، فلقد عجز أفلاطون ذاته عن توضيح كيف تنتج المقولات أو الأفكار عن هذا الواحد المطلق، فلم يفعل أكثر من أنه افترض هذا الانبثاق أو الاشتقاق دون أن يبين كيف يحدث هذا ، ثم أن هذا المبدأ الواحد المفترض لا يؤدي بنا إلى فهم العلاقات المتشابهة القائمة بالفعل بين المقولات والتي يتأسس فيها بناء العالم الواقعي.

من هنا رأى هارتمان أن سائر النظريات الأحادية قد ارتكبت خطأ مزدوجا فمن ناحية يبقى هذا "الواحد" فرضا فارغا لايمكن توضيحه أو فهمه، ومن ناحية أخرى حتى لو افترضنا امكانية فهم هذا المبدأ الواحد فإننا لانفهم منه المقولات في تعدديتها.

يخلص هارتمان من هذا إلى أن الفهم الإنساني لا يمكنه أن يقر هذا المبدأ الواحد الأعلى، وإن أقره فلن يقر بأن ميدان المقولات يمكن أن ينتج عنه".⁽¹⁾

(1) Ibid, S. 144

ثانيا : طبقية الوجود الواقعي :

لم يتبق بعد عرض تصور هارتمان الخاص للمقولات وذلك من خلال رفضه لمفاهيم أخرى كثيرة للمقولات - وهو الجزء الذي اعتبره مدخلا ضروريا للتحليل المقولي - سوى عرض بنائه المقولي وهو البناء الذي رآه هارتمان يشكل في كليته وحدة واحدة، تشهد عليه صورة العالم أو الوجود الواقعي. يجد هارتمان في صورة العالم أو الوجود الواقعي دليلا أو برهانا على شكل البناء المقولي، ذلك أنه إذا كان الوجود الواقعي بناء طبقيا وفقا لبنائه المقولي، فإن هذا يعني أن البناء المقولي بناء طبقيا. من هنا كانت "طبقية الوجود الواقعي" البعد الأساسي الضروري لفهم نسق المقولات^(١) أو كانت - كما يلاحظ مورجنسترن - نقطة البداية الجوهرية أو الواقعة الأساسية التي تبدأ منها الأنطولوجيا كتحليل مقولي.^(٢)

يمكن عرض فكره هارتمان بشأن طبقية العالم الواقعي في نقاط نتناولها فيما بعد بالتفصيل .

١- ينقسم الوجود الواقعي إلى طبقات وليس بناءات. هذه الطبقات طبقات أربع هي من أسفل لأعلى طبقه الوجود غير العضوي، طبقة الوجود العضوي، الوجود النفسي، ثم الوجود العقلي.

٢- انقسام الوجود إلى طبقات ليست فكرة جديدة ولكنها تعود إلى أفلاطون وأرسطو.

٣- بين هذه الطبقات تمييز واضح يجد أساسه في التركيب المقولي.

٤- لايلغى التمييز الواضح بين طبقات الوجود الأربعة قيام علاقات بينها يمكن إيجازها في أنها علاقة استقلال الدنيا عن العليا واعتماد واستقلال الطبقة العليا على الدنيا في نفس الوقت. هذه العلاقة هي ما يبرر وحدة العالم الواقعي.

١- يرى هارتمان أن الوجود الواقعي ينقسم إلى طبقات أربع هي الوجود غير العضوي، الوجود العضوي، الوجود النفسي ثم الوجود العقلي.^(٣) فالواقعية كنمط وجود ليست صفة الوجود المادى العضوي فقط - كما فعلت

(1) AdrW S. 173

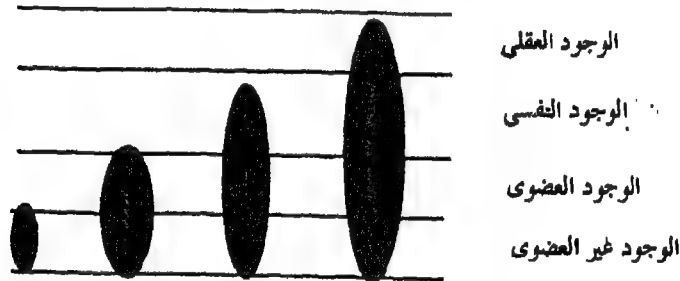
(2) Morgenstern, Martin "Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S. 81

(3) AdrW, S. 174

الأنطولوجيا القديمة- حين أخرجت نتيجة لذلك للنفس من ميدان العالم الواقعي ووضعتها ضمن مملكة الجواهر. لا يختلف الوجود النفسى والعقلى عن الوجود المادى - العضوى وغير العضوى - فهى جميعا وجود فردى زمانى، أى لها جميعا نفس شكل الواقعية.⁽¹⁾

لا ينقسم الوجود اذن إلى كيانات أو بناءات (جماد-نبات-حيوان-إنسان) ولكن إلى طبقات بينها وبين البناءات علاقة تقاطع لاعلاقة تطابق، فالوجود العضوى كطبقة لا يتطابق مع "النبات" مثلا كبناء. نعم النبات وجود عضوى ولكن بالحيوان والإنسان أيضا وجود عضوى، ولا يتطابق الوجود النفسى مع الحيوان، فبالإنسان أيضا وجود نفسى، وإذا كان الإنسان ككيان أو كجوهر يختص بطبقة الوجود العقلى، فلا تطابق هنا أيضا، إذ تتحقق فى الإنسان الطبقات الأربع، فالإنسان جوهر فيزيقى وعضوى وروحى وعقلى. من هنا كانت بناءات العالم وحدات ترتبط فيها الطبقات وكانت الصلة بينها صلة تقاطع.⁽²⁾

كما يتضح فى هذا الرسم:



ولكن على أى أساس قسم هارتمان الوجود الواقعى على هذا النحو وليس على نحو آخر؟

يرى هارتمان فى انقسام العلوم إلى مجموعات برهانا على انقسام الوجود الواقعى على هذا النحو، فليس الوجود غير العضوى سوى ميدان بحث الفيزياء والكيمياء، كما يشكل الوجود العضوى مجال بحث علم البيولوجيا، وينشغل علم النفس بدراسة طبقه الوجود النفسى، وما استقلال

(1) New Ways, P. 24

(2) AdrW, S. 177, New Ways P. 48

لم ينكر ليبنتز انقسام الوجود إلى طبقات ولكنه ألغى فقط الحدود القائمة بينها ومن ثم أجاز مرور وانتقال الجواهر من طبقه لأخرى من حيث أن التمييز بين طبقات الوجود لم يكن -وفقا له- سوى تمييز في الدرجة فقط حين لم يضع أية اختلافات جوهرية بين طبقات الوجود، ومن ثم لم يكن ليبنتز في حاجة لمقولات متميزة تنتظم كل طبقه من طبقات الوجود وفقا لها وعندئذ أضحى "تمثل العالم" اللحظة المقولية الأساسية الوحيدة التي يتحدد وفقا لها فقط التمييز بين سائر موندات العالم.^(١)

يرى هارتمان أن الطبقات تتمايز بالضرورة وأن هناك حدودا ثلاثة واضحة، يفصل كل منها بين طبقتين هي ماتبرر دعواه بأن طبقات الوجود الواقعي طبقات أربع. هذه الحدود الثلاثة يراها هارتمان "ظواهر واضحة" لاختلاف عليها يمكن عرضها على النحو التالي :

١- الحد الأول والأهم هو الذى يضع أساس التمييز بين الطبيعة والعقل. من الواضح أن لدينا هنا ميدانين للوجود، الميدان المادى الفيزيقي والميدان الروحي، يبعدان عن بعضهما. على حديهما يوجد ميدان الطبيعة العضوية وميدان النفس ، يختلف تركيب كل منهما، فالميدان العضوي ذو تركيب مادى مكاني، أما الحوادث والمحتويات النفسية فذات تركيب لامادى لامكاني. اختلاف كل منهما كمعطى يطابق هذا التعارض بينهما، فالأول

وتحديدا من الأولى كما أنه ادراك مصحوب بالذاكرة. ثم الطائفة الثالثة التي تمثل النفس العاقلة وهي أكثر الطوائف وضوحا في ادراكها كما أنها تشعر بهذه الادراكات. تتعلّقها (راجع : على عبدالمعطي "ليبنتز" دار الجامعات المصرية ص ١٥٩-١٦٢)

رأى "ليبنتز" أن هذه الموندات - رغم وجودها في ثلاث طوائف - إلا أنها تتفق جميعا في صفة واحدة هي "الفكر". هذه الصفة هي ما تميز الاعداد اللامتناهية من الموندات، والتي لا تعنى سوى أن الاختلاف بين الجواهر - الموندات - ليس سوى اختلاف في درجة تمثل كل طائفة للعالم (المرجع السابق ص ١٦٤) ومن ناحية أخرى كان "ليبنتز" قد رأى أن الموندات ليست ثابتة ولكنها متغيرة حاصلة بذاتها على مبدأ تغيرها. هذا التغير الذى يصيبها هو نتيجة ميلها لانتاج ادراكات جديدة ومن ثم فهي تمر من ادراك الى آخر (المرجع السابق ص ١٥٨) هذا المرور مرور مباشر، فالتبيعة تكره القفزات، لاوجود فيها لقفزات وإنما هو مرور وانتقال من طائفة لأخرى (المرجع السابق ص ١٦٦)

(1) AdrW, S. 178

معطى خارجى شىء للمكان والثانى معطى ذاتى داخلى خاص بالدات. يتشكل هذان الميدانان معا وحده الجوهر الإنسانى إلا أن هذا لايعنى أنه من الممكن لأحدهما أن ينتقل للآخر، ثنائية الحوادث العضوية والنفسية ثنائية ظاهره وتشكل جوهر المشكلة السيكوفيزيقية. نعم لايمكن انكار الوحدة التى تجمعهما إلا أنه فى نفس الوقت لايمكن انكار التمييز الواضح بينهما كشكلى وجود، لايعنى هذا التمييز إختلافا ولكنه تمييز فى ارتباطهما معا. هذا التمييز تمييز متاصل فى التركيب المقولى.

٢- الحد الثانى هو الحد الذى يضع التمييز بين طبقتى الطبيعة غير الحية والطبيعة العضوية الحية مرة أخرى يرى هارتمان أن التمييز بينهما تمييز واضح. نعم لقد انشغل العلم فترات طويلة بمسألة إمكانية الانتقال من الطبيعة غير الحية إلى الطبيعة العضوية الحية أو انبثاق ماهو حى عما هو غير حى إلا أن الإنسان لم ينجح-عبر تاريخ العلم- فى توضيح كيفية هذا الانبثاق أو الانتقال مما يؤكد ان هناك حدا لايمكن تجاوزه أو الغاؤه بين ماهو حى وماهو غير حى وأنهما يشكلان طبقتين متميزتين لكل منهما قوانينها ومقولاتها الخاصة.

٣- يضع الحد الثالث التمييز بين طبقتى الوجود العقلى والوجود النفسى. يرى هارتمان أن إختلاف الحياة العقلية عن الحوادث النفسية قد عرفه الإنسان من قديم الزمان حين كان يميل إلى اعتبار جوهر الحياة العقلية "فكرة" لايتصف بالوجود الواقعى، إذ لم تكن الواقعية سوى صفة الوجود المكانى المادى فحسب ولم يفهم الإنسان سوى حديثا أن الوجود الزمانى يتصف هو الآخر بالواقعية بصرف النظر عن وجوده المكانى المادى. من هنا يرى هارتمان أن اللغة والمعرفة والحق والعرف والتقاليد من حيث أنها ميادين مختلفة للحياة العقلية ذات وجود واقعى لأنها ذات وجود زمانى تاريخى، فلها جميعا بداية وماضى وحاضر وتتغير مع كل عصر وفى كل حين، فلم تكن أبدا معايير أو قيما ولكنها تختلف من زمان لآخر.

هذا الوجود الزمانى لميادين الحياة العقلية لاينفى التمييز بينها وبين الوجود الزمانى لأفعال الوعى، فلكل منهما شكل ومستوى وجود يختلف عن

للصلة بين الطبقات فيما يلى ذلك وإنما نحكمها علاقة *Überbauung* حيث تفترض الطبقة العليا الطبقة السفلى فقط كأساس وجود دون أن تتأسس منها أو تحويها في تركيبها، فالوجود العضوى ليس عنصرا من عناصر الوجود النفسى^(١) ولا الأفعال النفسية العناصر المكونة لمحتوى الوجود العقلى وإن كان لاقيام للأخير فى الحاليتين دون الأول.^(٢)

هنا يلمح الباحث تأثيرا أرسطيا واضحا، فعلى الرغم من الإنتقادات التى قدمها هارتمان لنظرية النفس الأرسطية، يمكن ملاحظة أن العلاقة التى رآها هارتمان تحكم الصلة بين طبقات الوجود الأربع هى ذات العلاقة التى تربط بين قوى النفس لدى أرسطو. فلقد جعل أرسطو الطبقة العليا تقوم على السفلى، بدونها لاقيام للطبقة العليا فى ذاتها، بينما العكس غير صحيح، من الممكن للطبقة السفلى أن تقوم دون الطبقة العليا، ففى النبات مثلا هناك روح حية دون احساس وهناك نفس أو روح حية فى الحيوان دون العقل.

^(١) AdrW, S. 441

^(٢) Ibid, S. 443

ثالثاً - المقولات الأساسية للوجود:

البناء المقولي للوجود اذن بناء طبقى تشهد على ذلك صورة العالم الواقعى، تلك الصورة التى لم يضعها هارتمان على نحو تأملى ميتافيزيقى ولكنه وجد تأييدا لها من العلم كما رأينا .

واذا كان البناء المقولي للوجود بناء طبقيا تعتمد فيه الطبقة العليا على السفلى وتستقل السفلى عن العليا، فان المقولات الأساسية تشكل أساس أو قاعدة هذا البناء.

هذه المقولات الأساسية - أو مقولات التقابل *Gegensatzkategorien* كما يسميها أحيانا - ٢٤ مقولة يضعها هارتمان فى ١٢ زوج، لا تظهر بصورة منفردة ولكن بصورة مزدوجة، تظهر كل مقولتين متقابلتين معا هى (المبدأ - الوجود العيى) - (التركيب - النمط) (الصورة - المادة)، (الداخلى - الخارجى)، (التحديد - الاعتماد)، (الكيف - الكم)، (الوحدة - الكثرة)، (الانسجام - الصراع)، (التقابل - البعد)، (الفصل - الاستمرار)، (حامل الصفات - العلاقة)، (العنصر - البناء).

هذه المقولات هى المقولات الأساسية للوجود وليس لميدان وجود واحد أو طبقة بذاتها من طبقات الوجود الواقعى، بمعنى أنها تنطبق على سائر ميدانى الوجود وطبقات الواقع، فلا موجود الا ويتحدد بها من حيث أنها مقولاته الأساسية. من هنا تكمن أهميتها فى أنها توضح الصورة الحقيقية للوجود فى ترابطه، فهى تضع من ناحية أساس العلاقة الحقيقية بين طبقات الوجود، من حيث أن الطبقات فى تدرجها لا تتتابع أو تتلاصق من الخارج فقط ولكنها فى الحقيقة تتداخل معا اعتمادا عليها، فهى على هذا النحو تظهر وحدة العالم ونظامه وتجانسه^(١)، ومن ناحية أخرى تبرهن على تجانس الوجود فى كليته من حيث أنها المقولات الأساسية لا للوجود الواقعى بطبقاته الأربع فقط ولكن للوجود المثالى أيضا^(٢).

واذا كان الوجود بأسره يتحدد من خلال المقولات الأساسية، فانها تمس الوجود من حيث المحتوى. من هنا جاء اختلافها عن مقولات الأنماط - موضوع الفصل التاسع - رغم أنها جميعا مقولات عامة للوجود، فالمقولات الأخيرة لا تمس سوى طريقة الوجود، تحدد فقط ميادين الوجود ولا صلة لها ببناء أو تركيب الوجود على عكس المقولات الأساسية^(٣).

(1) New Ways P. 52, 65
(2) AdrW, S. 188, S. 244
(3) Ibid, S. 187

العلاقة بين المقولات الأساسية :

ينبى هارتمان من البداية الى أنه اذا كان يضع المقولات فى أزواج بجوار بعضها، فان وضعها على هذا النحو لا صلة له بالعلاقة الفعلية القائمة بين هذه المقولات، فالمقولات تتربط معا بشكل قوى بطريقة لا انفصال لاحداها عن باقى المقولات. لا يمكن لأية تصورات أن تعبر عن هذه العلاقة الحقيقية القائمة بينها ، الا أنه من ناحية أخرى لا بد لنا من التعبير عنها من خلال فهم تصورى لها هو ما يضطرنا الى وضعها على هذا النحو بجوار بعضها.

من هنا ينصح هارتمان بالأنا ننظر الى لوحة المقولات كما يضعها الا من حيث أنها مدخل لفهم المقولات لا على أنها معبرة عن الوضع الحقيقى للمقولات⁽¹⁾.

يمكن اجمال علاقة الترابط القوى القائمة بين المقولات فى علاقتين هما علاقة الافتراض المتبادل وعلاقة الانتقال. يسمى هارتمان علاقة الافتراض المتبادل - علاقة التضافى Korrelativität حيث تفترض كل مقولة من المقولات ال ٢٤ المقولة المقابلة لها وبالعكس، هذا الافتراض المتبادل وهو ما يعنيه هارتمان بالتضافى. هذه العلاقة علاقة أنطولوجية بحثة تكمن فى جوهر المقولات ولاعلاقة لها بالتصورات التى تعبر عن المقولات⁽²⁾.

هذه الصفة براها هارتمان واضحة بذاتها فى معظم مبادئ الوجود الأساسية "المبدأ" يفترض "الوجود العيى" والذى من ناحيته يفترض "المبدأ"، بدونهما لا يكون كل منهما على ما هو عليه، و "الصورة" ليست سوى صورة "لمادة" معينة، والتى - من ناحيتها - لن تكون "مادة" لما ليس له "صورة" وهكذا⁽³⁾.

واذا كان افتراض كل مقولة للمقولة المقابلة لها يعبر - وفقا لهارتمان - عن العلاقة الداخلية بين المقولات، فان هارتمان يرى أن هناك علاقة أخرى - العلاقة الخارجية بين المقولات - حيث لا تفترض كل مقولة المقولة المقابلة لها فقط ولكنها تفترض باقى المقولات ال ٢٣، وتكون بالمثل مفترضة من قبل غيرها. يمكن التعبير عن هذه العلاقة بعبارة أخرى بأن كل مقولة تكون بمثابة المحدد لباقى المقولات وتعتمد أيضا عليهم من جهة أخرى. كلتا العلاقتين - الداخلية والخارجية - تحدد معا - من جانب - تركيب المقولات أو بناءها الداخلى وتعبر - من جانب

(1) AdrW, S. 211

(2) Ibid, S. 224

(3) Ibid, S. 225

آخر - عما يسميه هارتمان بظاهرة الارتباط المقولي *Kategoriälen Kohärenz* (وهو ما سيتضح فيما بعد أنه أحد قوانين المقولات الأربعة)^(١) .

الى جانب علاقة التضاييف والافتراض المتبادل ترابط المقولات بعلاقة أخرى يسميها هارتمان علاقة الانتقال، يمكن تلخيصها في القول بأنه من الممكن لكل مقولة أن تنتقل الى المقولة المقابلة لها رغم اختلاف أشكال الانتقال، فلا يجب فهم المقولة بمعناها المطلق بل أنه في ذلك كان يكمن خطأ النظريات القديمة.

ليس لهذه العلاقة شكل واحد ولكن ثلاثة أشكال: الشكل الأول يسميه هارتمان نسبية التعارض بالتبادل *Relativierung der oppsita gegeneinander*، ينطبق على مقولات "الصورة - المادة"، "الداخلي - الخارجي"، "العنصر - التركيب"، "التحديد - الاعتماد"، "الوحدة - الكثرة". يعنى هارتمان بنسبية التعارض بالتبادل أن "الصورة" مثلا ليست صورة مطلقة ولكنها من الممكن أن تكون "مادة" لصورة أخرى أعلى منها، كما يمكن "المادة" أن تكون "صورة" لمادة أخرى أدنى منها مما ينتج أن للصورة درجات، فالتعارض بين "الصورة" و "المادة" ليس تعارضا مطلقا^(٢) . كذلك الحال في سائر المقولات ، حيث كل "خارجي" لبناء معين مثلا من الممكن أن يكون "داخلي" لبناء آخر أعلى منه والعكس، فالجسد العضوى على سبيل المثال يدخل ما هو 'داخلي' فيه في علاقة وظيفية مع أعضائه، لهذه الأعضاء ما هو "داخلي" يدخل في علاقة وظيفية مع الخلايا التي تكونت هذه الأعضاء منها وهكذا.

يرى هارتمان في توضيح هذه الفكرة أن خطأ النظريات القديمة كان يكمن في اعتبارهم ما هو "داخلي" بالنسبة لبناء ما "داخلي" بشكل مطلق بمعنى ما هو "جوهرى" ومن ثم أصبح ما هو "خارجي" يعنى ما ليس جوهريا.

هذا الشكل من العلاقات يراه هارتمان شكلا أساسيا في بناء العالم الواقعي يلعب دورا أساسيا في طبقتى الطبيعة الحية وغير الحية، ودورا أكبر أهمية في طبقة الحياة العقلية ولكنه في طبقة الحياة النفسية يوجد فقط كخلفية.

الشكل الثانى للتدرج يسميه هارتمان "التدرج الأحادى" تمثله مقولات "حامل الصفات والعلاقة"، "الفصل والاستمرار"، "الكم - الكيف". هنا تتدرج مقولات "العلاقة والفصل والكيف" فى طبقات الواقع الى مالا نهائية وتسود أعلى ميادين

(1) Ibid, S. 235

(2) Ibid, S. 228, 262

الوجود بالكامل، أما مقولات حامل الصفات والاستمرار والكم فتتدرج أيضا ولكنها تقف عند حد معين لا تتدرج بعده، تمثل فيه الحد الأول الذي تبدأ منه المقولة المقابلة لها، من هنا يصبح التدرج تدرجا أحاديا^(١).

الشكل الثالث للتدرج يسميه هارتمان بالتدرج المتبادل تمثله مقولات (الانسجام والصراع) (التركيب والنمط) (المبدأ - الوجود العيني). فإذا أخذنا الزوج الأول لتوضيح هذا الشكل، فإن هارتمان يرى أن "الانسجام لا يظهر في الوجود بصورة واحدة ولكنه يتدرج صعودا وهبوطا من انسجام كامل ثم يهبط تدريجيا في صور متعددة حتى يصل إلى الشكل المقابل له - الصراع - والعكس حيث يقل كل صراع إلى أن يصل إلى انسجام تام^(٢).

ليست المقولات الأساسية إذن - كما يراها هارتمان - مبادئ منفصلة ولكنها مبادئ متصلة لا وجود فيها لعلاقة (إما.. أو..) ولكن لعلاقة (كذا من حيث أنه كذا). لاوجود - ينطبق هذا على سائر مبادئ وطبقات الوجود - إما أنه "واحد" أو "كثرة" و "انسجام" أو "صراع" لا وجود سوى للموجود الذي هو "واحد" من حيث أنه "كثرة" و "انسجام" من حيث أنه تعارض^(٣).

يخلص هارتمان مما سبق إلى صورة للتركيب الداخلي لمقولات الوجود المتقابلة ليست مقولات الوجود منفصلة ولكنها تتحدد بالتبادل، ويخضع كل موجود لها وتتضمن بعضها فوق كل التمييزات القائمة بينها، تبنى معانيسا مقوليا واحدا تقوم بداخله سائر الصور والعلاقات والتمييزات وصور الاعتماد والتمييز^(٤).

الزوج الأول: المبدأ - الوجود العيني Prinzip - concretum

إذا كان "المبدأ" - الوجود العيني هو الزوج الأول من المقولات الأساسية، فإن هذا يعني أنه ينطبق على سائر الوجود، ولكن بأي معنى يمكن أن تكون هناك "وجود عيني" في الوجود المثالي؟ وما الذي يعنيه هارتمان "بالمبدأ" كمقولة أساسية للوجود؟ وما الصلة القائمة بينهما في سائر طبقات الوجود؟

وفقا لهارتمان يمكن الإجابة على سائر هذه الأسئلة فقط إذا امتنعنا عن النظرة الشائعة - الخاطئة وفقا له - إلى "المبدأ" و "الوجود العيني" بشكل مطلق، ليس "المبدأ"

(1) Ibid, S. 230, 231

(2) Ibid, S. 232

(3) Ibid, S. 240

(4) Ibid, S. 241

مبدأ مطلقا ولا "الوجود" كذلك، ولكن كل منهما في تدرج مستمر قد يصل الى انتقال كل منهما للآخر وخاصة في الوجود الواقعي^(١) فالمقولات الأساسية مبادئ "وجودها العيني" هي الوجود بأسره، "مبادئ الطبيعة والوجود النفسى" "وجود عيني" بالنسبة للمقولات التى تعد مبادئها. وإذا كان "الوجود العيني" الواقعى يتصف بالفردية، فإنه يتصف دائما فى الوجود المثالى بالعمومية مثله فى ذلك مثل مبادئه، ولكنهما فى صلة كل منهما بالآخر، يظل "المبدأ" دائما أكثر عمومية من "الوجود العيني" و "الوجود العيني" خاص بالنسبة له وهكذا فى سائر بناءات الوجود المثالى، وتظل هذه الصلة فى تدرج الى مالا نهاية دون أن يصل "الوجود العيني" أبدا الى الفردية^(٢).

من هنا ليست المبادئ دائما "تجريدات" وليس "الوجود العيني"، دائما بمعنى الشئ المجسد، ولكن الفهم الحقيقى لجوهر "المبدأ" و "الوجود العيني" يتحدد من خلال ثلاث علاقات : الأولى علاقة معرفية منطوقها أن المبدأ هو ما نفهم الوجود العيني من خلاله والثانية علاقة أنطولوجية مفادها أن المبدأ هو ما يتأسس أو يقوم "الوجود العيني" عليه والثالثة هي القول بأن "المبدأ" شرط "الوجود العيني" الخاص به، أى ينطبق على سائر الحالات التى تدرج تحته^(٣).

بهذا المعنى فقط يجب فهم "المبدأ - الوجود العيني" فى ظهورهما فى شتى ميادين وطبقات الوجود وبعيدا عن معنيى "المجرد" و "المجسد"، وعلى هذا النحو أيضا لم يعد العالم منقسما الى "مبادئ" و "وجود" ولكنهما مرتبطان متداخلان يتضمن أحدهما الآخر وينتقل كل منهما للآخر. لا تتغير العلاقة القائمة بينهما فى شتى طبقات الواقع، "المبادئ" دائما تحدد "الوجود" تتغير هذه الصلة فقط فى أعلى طبقات الواقع، الواقع البشرى حيث المبادئ هي مبادئ الضرورة والقيم، و الوجود العيني هو الفعل والارادة البشرية. هنا لا تحدد المبادئ الوجود العيني، أى لا تأخذ العلاقة بينهما شكل التحديد، فالارادة والفعل البشرى ليست على نحو ما بالضرورة وفقا لمبادئ الضرورة والقيم، ولكن للفعل والارادة دائما حرية أن تتبع هذه المبادئ وتلك القيم أولا^(٤).

(1) Ibid, S. 233

(2) Ibid, S. 248

(3) Ibid, S. 247

(4) Ibid, S. 251, 288

الزوج الثاني : التركيب - النمط Struktur- Modus

يضع هارتمان مقولة "النمط" في مقابل مقولة "التركيب" ذلك أنه إذا كانت العلاقات النمطية المتداخلة تحدد طريقة الوجود ويتعلق بالنمط شكل الوجود هنا^(١) فإن الوجود هكذا للموجود بكل عناصر تكوينه وشروطه المادية تقع تحت مقولة "التركيب" بل ان "التركيب" من حيث أنه تحديد الوجود أو الوجود هكذا، فإن سائر المقولات الأخرى ال ٢٢- أى كل ما لا يندرج تحت مقولة النمط - يندرج تحته^(٢) وكما كان الحال في الزوج الأول، فإن هذا الزوج الثاني أيضا لا يطرأ عليه أى تغيير يذكر، بمعنى أن هاتين المقولتين لا تأخذ أشكالا مختلفة من طبقة لأخرى من طبقات الواقع.

فاذا بدأنا بمقولة "النمط" نجد كما رأينا من قبل أنه لا وجود سوى لشكل واحد للواقعية فالوجود العقلي والنفسي والعضوى وغير العضوى طريقة وجود واحدة هي "الواقعية" ذات الشكل الواحد الذى لا يتغير^(٣) . الا أن هناك - مع هذا - تغييرا طفيفا في البناء النمطى لا يظهر الا فى أعلى الطبقات، طبقة الوجود العقلى بمس بعض الميادين العقلية مثل الارادة والسلوك وموضوعات الجمال، هذه الميادين العقلية وان كانت تتصف أيضا بالواقعية مثل سائر طبقات الوجود الواقعى الا أنها تختلف عن غيرها فى أنها ميادين واقعية غير كاملة، تكمن عدم اكتمال واقعيته فى عدم تساوى الامكانية والضرورة^(٤) .

لهذا الحد فقط يطرأ على مقولة "النمط" تغيير، أما مقولة "التركيب" فلا يطرأ عليها أى تغيير، فليس للواقعية أو المثالية أية صلة بالتركيب، فكل ما يندرج تحت مسألة تحديد الوجود أو بناء الوجود يندرج تحت مقولة "التركيب"^(٥) .

الزوج الثالث: حامل الصفات والعلاقة Substratum-Relation

تعد مشكلة الجوهر من المشكلات التى لم تستطع الفلسفة حتى الآن حسمها أو اعطاء صورة دقيقة له، فلقد قابلت كلا الفريقين - الذين قبلوا الجوهر مثل أرسطو والذين أنكروا وجوده مثل باركلى وهيوم وماخ - صعوبات كثيرة.

(١) MuW, S. 241

(٢) AdrW, S. 212

(٣) New Ways, P. 24

(٤) MuW, SS. 241-244

(٥) AdrW, S. 214

يبدو ان هارتمان حين اراد أن يتناول هذا التصور كان يضع هذه الخلفية نصب عينيه، فلم يستطع أن ينكر مقولة الجوهر تماما، الا أنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يقبله كمقولة أساسية تنطبق على الوجود بأسره، وانما رأى في الجوهر مقولة خاصة من مقولات الوجود غير العضوي، أما المقولة الأساسية التي تنطبق على الوجود بأسره فهي مقولة "حامل الصفات Substratum" ويضعها مقابلة لمقولة العلاقة - وهي أيضا مقولة أساسية - من حيث أنها "المتضاييف الضروري للعلاقة" (١).

قبل أن نتساءل ما الذي يعنيه هارتمان "بحامل الصفات" ولم يضعها مقولة مقابلة للعلاقة، لابد من العودة الى أرسطو الذي استخدم هذا المصطلح حين أراد أن يشير به الى المادة الأولى غير المتعينة التي لم توجد في صورة بعد وأن يميز بينها وبين الجوهر كموجود كامل أو محدد بصفات معينة (٢).

لا يعنى هارتمان "بحامل الصفات" ما عناه بها أرسطو، بل على العكس يرى أنه يجب أن نبتعد عن فهمها كمادة وانما هي "الحد النهائي للعلاقة" ولشرح ذلك نقول :

يرى هارتمان أن الاتجاه الصحيح لفهم الموجودات هو ذلك الذي ينادى بضرورة تحليل الموجود الى علاقات، إذ أن العلاقات هي فقط ما يمكن التعبير عنه وفهمه في تركيب الواقع لامن حيث أنه جوهر، فالعلاقات تتغلغل كل الموجودات ومحتواه في كل الصور، لا وجود لعلاقات في ذاتها وانما هناك علاقات للعلاقات إلا أن هذه العلاقات لا تستمر الى مالا نهاية، فهي تفترض دائما حدا نهائيا Relatum ليس في ذاته علاقة تتعلق به، هذا الحد هو "حامل الصفات Substratum" أو الحد الذي تفترضه وتقف عنده كل علاقة أو هو عنصر البناء الأولى الذي تبدأ منه العلاقات (٣).

من هنا فان هارتمان يقف في فهمه هذا بين اتجاهين: الكانطية الجديدة والاتجاهات الوضعية من ناحية التي رأت أن الطبيعة ترد الى مجرد صور وعلاقات وقوانين. يرفض هارتمان هذا التصور، فالعلاقة وفقا له ترد دائما الى عناصر أولى ليست في ذاتها علاقات هي الـ Substratum، وبين الذريين القدماء

(1) Ibid, S. 257

(2) Lalande, André, "Substrat" in "Vocabulaire de la Philosophie", Universitaire de France, Paris, 1960, P. 1055

(3) PdN, S. 293, AdrW, S. 214

الذين رأوا في هذه العناصر الأولى ذرات يتكون منها الوجود، فهارتمان يسمح لحامل الصفات أن يكون أيضا ذا طبيعة غير مادية، من هنا فهو يبتعد عن فهم الذريين لها وعن فهم أرسطو لها من حيث أنها المادة الأولى غير المعينة^(١).

إلا أنه إذا كان هارتمان يرفض تصور "حامل الصفات" الأرسطي من حيث أنه مادة، فإنه لم يرفض الصفة الثانية له وهي صفة عدم التعيين، ومن ثم فقد استبقى الفكرة القديمة وهي أنه "حامل للصفات"، وإذا كان هذا التصور قد رفضه كل من باركلي وهيوم وماخ كتصور خيالي، فإن هارتمان يرى أن هذا النقد لا ينطبق عليه رغم قبوله لهذا التصور كحامل للصفات، إذ أن هذا النقد كان يصح لو أن حامل الصفات "غير معين" في ذاته، ولكنه - وفقا لهارتمان - غير معين بالنسبة لنا، فعدم التعيين هنا يعود إلى حدود معرفتنا، فهو غير معين بالنسبة لحدود معرفتنا وليس في ذاته، ومن ثم فهو - لدى هارتمان - عنصر وجود أولى فردي غير معروف. من هنا فقد تبني هارتمان تصورا وسطا بين هذا التصور كمادة حاملة للصفات وبين أن يكون محض تصور مجرد حين قبل أن يكون جوهر غير معين وفي نفس الوقت جوهر فردي^(٢).

ما الذي ننتظره الآن من هارتمان؟

لقد رأى أن "حامل الصفات" مقولة أساسية من مقولات الوجود، ما ننتظره أو نتوقعه منه أن يبين لنا الأشكال التي تظهر بها هذه المقولة في سائر طبقات وميادين الوجود.

هنا بصرح هارتمان في كتابه "بناء العالم الواقعي" أن مقولة "حامل الصفات" توجد في سائر طبقات الوجود الواقعي الأربع كعنصر غير قابل لردده إلى غيره، أي كحد نهائي للعلاقة، فهو يظهر بصورة مكثفة في طبقتي الوجود العضوي وغير العضوي، كما يظهر أيضا - ولكن بدرجة أدنى - في طبقتي الحياة النفسية والعقلية رغم غياب العلاقات المادية والمكانية، وفي الحياة النفسية تتعلق سائر العلاقات بعنصر لا يظهر إلا كمعطى في كل الأحاسيس والمشاعر والميول والغرائز ولا يمكن فصله عن الحياة النفسية^(٣).

(1) Morgenstern, Martin "N.H. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie", S. 109, 110

(2) PdN, S. 296

(3) AdrW, S. 258

وكذلك الحال فى محتويات الحياة العقلية يربطها عنصر "حامل الصفات" لا ينفصل عنها، يمكن أن نجده فى موضوعية المحتويات العقلية المفارقة لحدود الذات، ففى ذلك - لدى هارتمان - برهان على أنه لا يرد الى "حامل صفات" الطبقة التى تدعوها، أى لا يرد الى عنصر نفسى. ينطبق هذا على سائر محتويات الحياة العقلية: الحق، التقاليد، اللغة، الحياة السياسية، لسائر هذه المحتويات شكل خاص يمثل خصوصية هذه الميادين^(١).

ولكن السؤال الآن: هل العنصر الذى تتعلق به العلاقات - كحدها النهائى - فى الوجود العضوى والحياة النفسية والعقلية هو "حامل للصفات" بالمعنى الذى حدده هارتمان حتى الآن؟

سنجد أن هارتمان يصرح بنفسه - فى كتابه "فلسفة الطبيعة" فى معرض تناوله لمقولة الجوهر - أن الجوهر من حيث أنه "حامل الصفات" لا وجود له الا فى طبقة الطبيعة غير الحية، أما فى سائر الطبقات فلا وجود لعنصر يحفظ للشئ هويته، وإنما هناك شكل آخر هو تكرار الصور دون وجود حامل الصفات *Beharrung ohne Substrate*

الزوج الرابع: الصورة والمادة.

لا يمكن فهم تصورى "الصورة" و"المادة" لدى هارتمان كل على حدة كمقولتين أساسيتين تلعبان دورا هاما فى بناء العالم الواقعى. فهم هذين التصورين لا يكون إلا من خلال العلاقة المقولية بينهما - وهى تشبه العلاقة القائمة بين المبدأ والوجود العينى والقائلة بأن كل صورة يمكن أن تكون "مادة" لصورة أعلى منها، وكل "مادة" يمكن أن تكون صورة لمادة أدنى منها، فكل طبقة "مادة" من حيث أنها صورة، "صورة" من حيث أنها مادة، فهى مادة فى صلتها بالبناء الذى يعلوها و"صورة" فى صلتها بالبناء الأدنى منها^(٢)

لهذه العلاقة المقولية التى تربط بين طبقات الواقع - والتى سبق عرضها - شكلان الأولى يسميها هارتمان علاقة التشكيل *Überformung* والثى تعبر عن العلاقة بين طبقتى الوجود العضوى وغير العضوى حيث "الصورة" أو التركيب الديناميكى "الذرات والجزيئات"، تشكل "مادة" الوجود العضوى كعنصر محتوى، أما الشكل الثانى *Überbauung* فيعبر ليس فقط عن العلاقة بين الوجود العضوى والوجود النفسى بل أيضا عن العلاقة بين الوجود النفسى والوجود العقلى، هنا

(1) Ibid, S. 257

(2) Ibid, S. 262

لا يمكن للصور المكانية لطبقة الوجود العضوى مثلا أن تشكل " مادة " الوجود النفسى من حيث أن الوجود النفسى غير مكانى وغير مادى.

على هذا النحو ليس " للمادة " أو " للصورة " معنى مطلق ولكن كل منهما هو كذلك بالنسبة إلى الآخر، فلم تعد " المادة " تتضمن تصور " الامكانية " كما هو الحال عند أرسطو مثلا حين كانت المادة تعنى ما ' يمكن " أن يصبح الموجود الفرد المجسد أو هى العنصر غير الضرورى فى الموجود الفرد^(١) ولدى كانط أيضا حيث " المادة " ليست جوهرًا ولكنها قوى تتضمن أيضا معنى الامكانية^(٢) ولم تعد الصورة هى " الطبيعة المجردة " للشيء أو جوهره والتي نصل إليها بالتعريف كما هو الحال عند أرسطو^(٣) أو قاصرة على " المادة " فقط أى صورة للمادة حيث للمادة السبق عليها كما هى الحال عند كانط^(٤) فالصور الجوهرية بالمعنى الأرسطى لم تعد تتفق مع طبيعة الواقع كما تقدمه العلوم الطبيعية الآن ، أى مع الصيرورة، ولكنها كانت تصلح كما قدمتها الفيزياء القديمة كصور لأشياء ثابتة^(٥) ولكن كل منهما هو كذلك بالنسبة لغيره يرتبطان مقوليا بعلاقة نسبية بالتبادل

الزوج الخامس ، الوحدة والكثرة :

إذا كانت الفلسفة قد انتصرت لفترة طويلة " للواحد " المطلق ضد الكثرة منذ عهد اليونان وبالتحديد منذ ' زينوفان " معتبرة " الكثرة " تكافىء " الفوضى " " أو " " للتغير " وهى ما اعتبرها بارمنيدس وهما وذلك فى مقابل الواقعية للوحدة المطلقة غير القابلة للانقسام^(٦) مرورًا بأفلوطين الذى اعتبر هدف الفلسفة الوصول إلى " الوحدة المطلقة " " أو " الواحد " والذى لم يجده لا فى النفس من حيث أنها القوة العظمى الموحدة فى الطبيعة ولا فى الوجود فى كليته ولكنه وجدها فى علة الوجود ومن ثم فهى سابقة عليه^(٧) ثم الجوهر

(1) Adanson, Rebert "The development of Greek Philosophy" William Blackwood and Sons. Edinburg & London 1908 P. 158.

(2) König, Edmund "Kant und die Naturwissenschaft" Braunschweig, 1907 S. 147

(3) Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol. I Kegan Paul, London 1882, P. 335.

(4) Laas, Ernst "Kants Analogien der Erfahrung" Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1876, S. 117

(5) AdrW, S. 263

* راجع هذا الفصل ص ٣٠٢

(٦) يعتبره " بن " المؤسس الحقيقى لمذهب وحدة الوجود وان لم تكن العقلية اليونانية فى ذلك الوقت قد استوعبت هذه الفكرة فى صورتها المتطورة . راجع فى ذلك :

Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol. I, P. 17

(7) Ibid, Vol II. P. 310

المتصلة، كذلك تشكل الأعداد الفردية أنساقاً من عناصر للمدى الذى تتأسس فيه على العناصر الحسابية البسيطة، على الواحد.⁽¹⁾

تظهر هاتان المقولتان بوضوح فى سائر طبقات الوجود الواقعى، فإذا بدأت بالوجود الديناميكى نجد أن لسائر بناءاته نفس الشكل يتفق فى ذلك تركيب الذرة والتركيب الكوزمولوجى كلاهما يتصف بثبات التوازن، بين القوى المتصارعة داخلها إنسجام تام، ولكلاهما أيضاً صفة التحكم الذاتى *Selbstregulation* ولكن لهذا الثبات فى التوازن وهذا التحكم الذاتى حدود يفقد بعده التوازن صفته، من هنا كان ثباتها نسبياً لقوى خارجية مؤثرة.

كل منهما يوجد فى تدرج طبقى، فإذا بدأنا بالذرة، فإن الأيونات والإلكترونات تشكل بناءات أدنى من الذرة كبناء، وإن كان من الصعب أن نحكم ما إذا كانت بناءات مستقلة أم مجرد عناصر لبناء إذ أننا لانعرفها إلا بقواها الخارجية، أما البناء الذى يعلو الذرة وهو الجزىء - فبناء ذو أشكال وصور متعددة وبالغة التعقيد.

فإذا إنتقلنا إلى البناء الكوزمولوجى، كانت المجموعة الشمسية - كما يلاحظ هارتمان - هى أكثر البناءات الديناميكية المعروفة لنا، يعد كل كوكب يندرج تحتها بناء مستقل فى ذاته، كل كوكب يتصف بالتوازن فى الجاذبية والتوازن الإشعاعى، فوق هذه المجموعة الشمسية هناك أيضاً نظام إرتباط فى الجاذبية وفى النجوم وربما فى مجموعات هذه المجموعات.

هذا التابع فى البناءات الديناميكية يعطى بناء العالم الكوزمولوجى وحدة معينة، فالعالم عالم ذو بناءات ديناميكية متداخلة تحكم بعضها ببعضها أو تتشكل من بعضها حيث أن البناءات السفلى هى دائماً عناصر البناءات التى تعلوها وهكذا دون أن تكون هذه الصلة صلة تتابع متصل، فبهذا الكل الديناميكى بعض الفراغات أو الفجوات، فهناك فى الوسط فراغات أو فجوات فبين الجزئ الكيمائى والقشرة الأرضية مسافة أو فراغ تختلف عن المسافة أو الفراغ الذى بينها وبين المجموعة الشمسية وهى المسافة التى لا يمكن ملؤها.⁽²⁾

(1) Ibid, S. 303

(2) Ibid, SS. 307, 308

حركة في المكان ، تغيرا كيميا أو عملية كيميائية - لها عند هارتمان شكل الوحدة، تأخذ شكل ارتباط زمانى تحديدي لمراحلها ككل فى شكل ونظام واتجاه واحد ، وليس من الضروري لهذا التحديد أن يأخذ فقط شكل التحديد العلى ، لأن الوحدة هنا ليست فقط وحدة العمليات الديناميكية ولكنها أيضا وحدة العمليات العضوية والحياة الانسانية فى تطور مراحلها.

تختلف شكل الوحدة من طبقة لأخرى، فعلى مستوى الأشياء تأخذ الوحدة الطابع العقلى للتركيب، ثم هناك وحدة الوعى على مستوى الكائن الحى والتي تظهر فى تعدد أفعال ومحتويات الوعى، ثم وحدة الشخص التى تظهر مع تعدد أفعال ومصائر والمواقف التى يمر بها ، ثم وحدة المجتمع ووحدة الميدان العقلى وميدان محتوياته⁽¹⁾

الزوج السادس ، التقابل والبعد:

إذا كان " البعد " من التصورات الأساسية فى الرياضيات والفيزياء ، فإن هارتمان -بجعله مقولة أساسية ينتظم وفقا لها الوجود بأسره - يعطيه معنى أوسع من المعنى الذى له فى الرياضيات والفيزياء ، ويجعل مقولة " التقابل " الطرف المقابل له.

لا يعنى "البعد" لدى هارتمان مايعنيه "البعد" لدى الهندسة من حيث أنه "القياس" ولكنه "مايمكن قياسه" أو "مادة القياس الممكنة" ، أو بمعنى أدق "مايمكن تحديده" وهو المصطلح الذى يفضل هارتمان على مصطلح "مايمكن قياسه" من حيث أن علاقات الوجود ليست قاصرة على العلاقات الكمية.⁽²⁾

"للبعد" - وفقا لهارتمان - طبيعة أنه حامل للصفات أو أنه الوسيط الذى تحدث فيه العلاقات والتدرجات والتحديدات بلا حدود، ينطبق هذا على سائر الأبعاد، أبعاد الزمان والمكان وأبعاد التعارض، والأبعاد الخاصة مثل الكثافة والحرارة والطاقة الشمسية، فإذا كان البعد حامل للصفات فإن هذا لايشكل جوهره، فالأبعاد - كما هو الحال فى أبعاد المكان مثلا - قد تكون حدودا أولى Relata تربط إليها نسقا من الأبعاد، إلا أنه - أى البعد- إلى جانب هذا مبدأ التنظيم Ordnungs prinzip أى أن كل تحديد ممكن يحدث فيه أو من خلاله.⁽³⁾

(1) Ibid, S. 267, 268

(2) Ibid, S. 274

(3) Ibid, S. 215

ولكن لم يضع هارتمان مقولة "التقابل" طرفاً مقابلاً لمقولة "البعد"، يرى هارتمان أن القدماء لم يفهموا الصلة القائمة بين "الأبعاد" إلا من حيث أنها صلة "تقابل" لابد لكل "بعد" من "بعد" مقابل له، حيث التقابل لديهم يعنى تعارضا مطلقا بين طرفين بمعنى الشيء ونقيضه. على هذا النحو يتميز كل "بعد" فى وقوفه على طرف نقيض مع "بعد" آخر. (١)

يجد هارتمان لدى الرواقيين مثالا على تصور التقابل بين الأبعاد حين تصوروا الحياة النفسية تتدرج بين بعدين أو طرفين هما اللذة وعدم اللذة، الحب والكرهية التعاطف واللامبالاة وهكذا. (٢)

يرى هارتمان أنه لاوجود لهذا التقابل بين الأبعاد، لا يوجد لمعظم الأبعاد أبعاد مقابلة لها بمعنى الطرف المقابل، ولكن هناك شكلا آخر للتقابل هو التقابل فى الإتجاه، لكل بعد إتجاهان متقابلان، هذا التعارض فى الإتجاه هو فقط ما يمكن تمييزه فى البعد الواحد، فإذا اخذنا أبعاد المكان كمثال نجد أننا يمكن أن ننطلق من كل نقطة فى إتجاهين متضادين، هذا التعارض فى الإتجاه هو للحظة المقولية الأساسية لأبعاد المكان وهو العلاقة الأساسية التى تشكل شرط الإنتقال المستمر فى مكان متعدد الأبعاد: هذه العلاقة الأساسية لأبعاد المكان هى نفس العلاقة التى تنطبق على كل أبعاد الوجود. لاتظهر هذه الأبعاد بصورة منفردة ولكنها دائما تظهر فى صورة نسق من الأبعاد، العلاقة بينهما علاقة تقاطع ومن ثم تكون النتيجة انه لاوجود لشيء فى العالم ذى بعد واحد أو يتحدد ببعد واحد ولكن كل اشياء العالم أشياء متعددة الأبعاد وهذا يعنى انه كلما كثرت الأبعاد كلما يرتفعت الصور والوحدات فى مرتبة الوجود. (٣)

الزوج السابع، الإستمرارية والإنفصال Kontinuität und Diskretion

الإستمرارية من التصورات الأساسية فى الرياضيات والفيزياء وإن كانت ذا منشأ فلسفى وتعنى العلاقة الدائمة المستمرة بلا فجوات فى الزمان، فى المكان فى

(١) Ibid, S. 274

(٢) Ibid, S. 273

(٣) Ibid, S. 275, 276

* تعد صعوبات الادراك الحسى منشأ فكرة الاتصال، فبعض الموضوعات والحركات والتغيرات الكيفية تبدو فى الادراك كموضوعات وحركات وتغيرات متصلة، ولكنها قد تبدو لشخص آخر غير متصلة. من هنا نشأت الحاجة الى تصور موضوعى مستقل عن قوى الادراك الحسى لحسم هذه المسألة، وهو التصور الذى تناوله الرياضيون منذ فيثاغورس حتى الآن ولم يستطعوا حسمه

العدد أو الحركة،^(١) لذا فإن هارتمان يجعله الإستمرارية مقولة أساسية من مقولات الوجود فإنه يرفض - صراحة - أن تكون فكرة الإستمرارية قاصرة على مجالى الرياضيات والفيزياء. الإستمرارية مقولة أساسية لكل جوانب الوجود الواقعى والمثالى.^(٢)

ولكن هل يعنى هذا أن هارتمان على إتفاق تام مع "لينتر" الذى وضع قانون الإتصال وجعله مبدأ أساسيا يمس الوجود فى كليته؟.

الحقيقة على عكس ذلك، فبين سائر صور وبناءات وطبقات الوجود - كما رآه لينتر - علاقة إتصال لأفجوات فيه، فالطبيعة لديه لاتعرف القفزات ولكن كل التغييرات الحادثة فيها تغييرات تدرجية، وبين كل نوع ونوع من المخلوقات عدد لانهائى من الأنواع فالطبيعة ممتدة فى إتصال لانهائى من المخلوقات^(٣) وهو مايتعارض مع التمييز الجوهرى الذى أوجده هارتمان بين طبقات الوجود الواقعى. من هنا لم تكن مقولة الإستمرارية لدى هارتمان لتتطبق وحدها دون المقولة المقابلة لها "الإنفصال" فالوجود لاينتظم وفقا لإحدهما دون الأخرى ولكنه ينتظم وفقا للمقولتين معا، فقط يمكن القول أن للإستمرارية قبلية مقولية على الإنفصال، "والإتصال" شرط "الإنفصال"، دون أن يعنى هذا أن سلاسل الواقع سلاسل متصلة، بل للإنفصال السيادة على الإتصال، إذ لوجود علاقة إتصال بين معظم سلاسل الواقع، فأشكال الذرات لاتتحول إلى بعضها وليست العلاقة بين سلسلة الصور العضوية علاقة متصلة ولكن بها فجوات، ولاتحدث عمليات الطاقة الفيزيائية بصورة متصلة. ولكن هذا لاينفى أن هناك من ناحية أخرى عمليات واقعية متصلة بالفعل وهو مايمكن أن نجده فى ظاهرة الحركة فى المكان.^(٤)

يتأرجح الوجود الواقعى إذن بين مقولتي "الإستمرارية" و "الإنفصال"، تسود الأولى الوجود العضوى والوجود العقلى بينما يتصف الوجود النفسى بالتفرد ومن

بشكل نهائى، بل وازدادت صعوباته منذ اكتشاف معضلة تصور الاتصال كما وضعه جورج كانتور .

Körner, S. "Continuity" in " Encyclopedia of Philosophy" Vol. II. The Macmillan Company & The Free Press, New York PP. 205-208

(1) Eisler, Rudolf "Stetigkeit" in "Wörterbuch der philosophischen Begriffe" Mittler & Sohn, Berlin, 1930 S. 154

(2) AdrW, S. 277

(3) Tymieniecka, Anna Teresa "Leibniz cosmological Synthesis" Assen Mcmlixiv, 1964 P. 134

(4) AdrW, S. 278

ثم - بمعنى ما- بالإنفصال، فالوجود العضوى سلسلة ليس الفرد البشرى فيها سوى عضو، يظهر الإتصال فى تتابع أجيال الكائنات الحية فى صلة لافجوات فيها، وكذلك الحال فى طبقة الوجود العقلى، حيث يتمثل الإتصال فى التبادل العقلى وفى عمومية الخير، أما فى الحياة النفسية فلاوجود لهذا الإتصال، فالوعى يشكل وحدة منفصلة فى كل حياة فردية، إذ لاوجود سوى للوعى الفردى، لاوجود "لوعى العام" أو "لوعى الترندنتالى" أو مايعرف "بالأنا المطلق".

على هذا النحو يربط العقل مايفصله الوعى، ولايعنى "الإتصال" الذى تتصف به الحياة العقلية إنتقال المحتوى العقلى من فرد لآخر ولكن يعنى حياة المجتمع الواحد كعملية عقلية مستمرة عبر الأجيال وهى ماتعرف بالتاريخ.^(١)

الزوج الثامن : (التحديد) والإمتداد Determination and Dependenz

يعطى هارتمان لهذا الزوج من المقولات الأساسية أهمية خاصة تتبع من أن الأشكال المختلفة التى يظهر بها هذا الزوج ذات ثقل ميتافيزيقى خاص من حيث أنها تقابل شتى التصورات التقليدية للحتمية واللاحتمية.^(٢)

هارتمان حريص على أن ينبه - قبل عرض الأشكال التى تختلف من ميدان لآخر ومن طبقة لأخرى - أن "التحديد" ليس ذا شكل واحد ولكنه ذو عدة أشكال.^(٣)

ليس التحديد مثلاً قاصراً على تحديد مبادئ الوجود للوجود العينى، ولكن يمكن أيضاً للوجود العينى فى تدرجه من خلال الطبقات أن يحدد بعضه البعض، كما يمكن لمبادئ الوجود أن تحدد بعضها البعض - كما لاحظنا فى العلاقة بين مبادئ التقابل وبعضها.

من هنا لم يكن "التحديد" - فى جوهره - سوى علاقة يلعب أحد طرفيها دور المحدد والطرف الآخر دور المتحدد، ولكن - من ناحية أخرى - ليس التحديد مجرد علاقة ثنائية بين طرفين، ولكن يحدد الطرف المتحدد طرفاً ثالثاً والذى بدوره يحدد طرفاً رابعاً وهكذا. من هنا كان التحديد عبارة عن سلسلة متصلة من أطراف تحدد غيرها وتتحدد بغيرها ومن هنا كان التحديد أكثر من مجرد علاقة.^(٤)

(١) Ibid, S. 280

(٢) Ibid, S. 286

(٣) Ibid, S. 282

(٤) Ibid, S. 282

وإذا كان "التحديد" يأخذ شكل سلسلة متصلة، فإن "الإعتماد" جوهره "فالإعتماد" هو شكل العلاقة التي تربط الأطراف المتصلة بعضها ببعض، "فالتحديد" عبارة عن سلسلة متصلة من أطراف تحكمها علاقة "الإعتماد"، كل منها يعتمد على غيره وفي ذلك يكمن التمييز بينهما مقوليا.^(١)

ولقد أوضح لنا هارتمان - في عرضه لأنماط الوجود - كيف أن "التحديد" ليس قانونا عاما في كليته، فشكل التحديد الواقعي Realdetermination والذي يكمن في أن الوجود الواقعي وجود فعلي وضروري في نفس الوقت على أساس سلسلة كاملة من الشروط ليس هو شكل تحديد الوجود المثالي، فالوجود المثالي وجود غير كامل ومن ثم كان تحديده أيضا تحديدا غير كامل، أي ليس تحديدا لسائر ميدان الوجود المثالي ولكنه تحديد كامل فقط داخل كل نسق، فإذا كان تحديد الوجود المثالي تحديدا رأسيا - تحديد ماهو عام لما هو خاص - الجنس يحدد الأنواع التي تندرج تحته - كان تحديد الوجود الواقعي تحديدا أفقيا حيث ترابط الحالات الواقعية الفردية في سلسلة واحدة، ففي ذلك برهان على أن "للتحديد" أكثر من شكل.

فإذا إنتقلنا إلى أشكال "العلية" في الوجود الواقعي فيمكن أن نضعها على النحو التالي:

١- تعبر "العلية" لدى هارتمان عن أبسط أشكال الترابط الواقعي حيث تأخذ شكل الإعتماد الدائم لما هو "تال" زمنيا على ماهو "سابق"، كل مرحلة من مراحل عملية ما هي في نفس الوقت معلول لعلة سابقة زمنيا وعلة لمعطولات تالية هذه العلاقة تربط سائر المراحل في عملية واحدة متصلة.^(٢)

٢- للتحديد صورة أخرى تظهر إلى جانب "العلية" في نفس هذه الطبقة - طبقة الوجود غير العضوي - ألا وهي صورة "التفاعل المتبادل Wechselwirkung" بين عمليتين أو مرحلتين متزامنتين. لاتعنى هذه الصورة سوى أن سلاسل العلية لاتقف جلبا إلى جنب بصورة منفصلة ولكنها تترابط بالتقاطع وتؤثر في بعضها بالتبادل معبرة بذلك عن وحدة عمليات الطبيعة أو وحدة العالم.

٣- لاتكفى هاتان الصورتان من حيث أنهما صور تحدد ميدان الوجود العضوي ولكن توجد إلى جانبهما صور الغرضية، ثم التحكم الذاتي للكل لإعادة بناء الوجود العضوي بذاته.

^(١) Ibid, S. 283

^(٢) PdN, S. 325

٤- في ميدان الوجود النفسي، لاوجود سوى لشكل واحد للتحديد يسود الميدان في كليته هو Zwecktätigkeit القصدية الواعية.

٥- لاياخذ التحديد صورته النهائية إلا في طبقة الوجود العقلي، إذ يتكون من ثلاث مراحل هي "الوعى بالهدف"، "إختيار الوسيلة" ثم "تحقيق الهدف". يتحقق هنا التحديد في صورته التامة من حيث أن الخطوتين الأولى والثانية خطوتان واعيتان، أي يمارس بوعى من هنا أمكن تحقيق التحديد التام.^(١)

الزوج التاسع: الإنسجام والصراع Einstimmigkeit und Widerstreit

أى هاتين المقولتين تحكم العالم؟ هل يحكم العالم "إنسجام تام" أم أن عالمنا عالم ناقص يكمن نقصه في صور التناقض والصراع التى تظهر لنا ؟

منذ الرواقيين وللميتافيزيقا تحاول توضيح أن صورة العالم كعالم ملىء بالمتناقضات ماهو إلا مظهر سببه عجز القدرة البشرية على رؤية الإنسجام الموجود داخل العالم فظواهر الكون وإن كانت تبدو فى تصارع وعدم إتفاق، إلا أنها تخفى من ورائها إنسجاما تاما ومن ثم فقد وضع الرواقيون قانونا كليا للطبيعة تخضع سائر الحوادث له إلى درجة أنهم ذهبوا إلى إمكانية التنبؤ بأية حادثة قبل وقوعها لكون سائر الحوادث تحكمها حتمية كاملة.^(٢)

قفزت فكرة الانسجام إلى بؤرة الشعور وأصبحت مثار الإهتمام مرة أخرى فى القرن السابع عشر الذى وجد طريقه إلى الدقة الرياضية، ولكن مع فارق جوهري وهو أن تفسير إنسجام العالم قد أضحي بتفسيرا علميا خالصا بخلصه من الصبغة الدينية التى إصطبغ بها قانون الطبيعة لدى الرواقيين - وهو التفسير الذى يعد "كبلر" أفضل من يمثل به قوانينه الثلاثة المشهورة فى تفسير الكون وحركات الكواكب.^(٣)

يرى هارتمان أن سائر المحاولات السابقة لتفسير الوجود وفقا لمقولة "الإنسجام" كان المراد بها نفى وجود "تناقض Widerspruch" فى ميدان الواقع. نعم يرى هارتمان أنه لايجوز تناقض فى ظواهر الكون، ولايمكننا الحديث عن تناقض فى ميدان الواقع، إلا أن هذا لايعنى أنه لاوجود "لصراع" فى ميدان الواقع،

(١) AdrW, S. 287 .

(٢) Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol II. P. 12, 14

(٣) Störig, Hans Joachim "Weltgeschichte der Wissenschaft" Band I, Weltbild Verlag, 1992 S. 255

الذين رأوا في هذه العناصر الأولى ذرات يتكون منها الوجود، فهارتمان يسمح لحامل الصفات أن يكون أيضا ذا طبيعة غير مادية، من هنا فهو يبتعد عن فهم الزرين لها وعن فهم أرسطو لها من حيث أنها المادة الأولى غير المعينة^(١).

إلا أنه إذا كان هارتمان يرفض تصور "حامل الصفات" الأرسطي من حيث أنه مادة، فإنه لم يرفض الصفة الثانية له وهي صفة عدم التعيين، ومن ثم فقد استبقى الفكرة القديمة وهي أنه "حامل للصفات"، وإذا كان هذا التصور قد رفضه كل من باركلي وهيوم وماخ كتصور خيالي، فإن هارتمان يرى أن هذا النقد لا ينطبق عليه رغم قبوله لهذا التصور كحامل للصفات، إذ أن هذا النقد كان يصح لو أن حامل الصفات "غير معين" في ذاته، ولكنه - وفقا لهارتمان - غير معين بالنسبة لنا، فعدم التعيين هنا يعود الى حدود معرفتنا، فهو غير معين بالنسبة لحدود معرفتنا وليس في ذاته، ومن ثم فهو - لدى هارتمان - عنصر وجود أولى فردي غير معروف. من هنا فقد تبنى هارتمان تصورا وسطا بين هذا التصور كمادة حاملة للصفات وبين أن يكون محض تصور مجرد حين قبل أن يكون جوهر غير معين وفي نفس الوقت جوهر فردي^(٢).

ما الذي ننتظره الآن من هارتمان؟

لقد رأى أن "حامل الصفات" مقولة أساسية من مقولات الوجود، ما ننتظره أو نتوقعه منه أن يبين لنا الأشكال التي تظهر بها هذه المقولة في سائر طبقات وميادين الوجود.

هنا يصرح هارتمان في كتابه "بناء العالم الواقعي" أن مقولة "حامل الصفات" توجد في سائر طبقات الوجود الواقعي الأربع كعنصر غير قابل لرده الى غيره، أي كحد نهائي للعلاقة، فهو يظهر بصورة مكثفة في طبقتي الوجود العضوي وغير العضوي، كما يظهر أيضا - ولكن بدرجة أدنى - في طبقتي الحياة النفسية والعقلية رغم غياب العلاقات المادية والمكانية، وفي الحياة النفسية تتعلّق سائر العلاقات بعنصر لا يظهر إلا كمعطى في كل الأحاسيس والمشاعر والميول والغرائز ولا يمكن فصله عن الحياة النفسية^(٣).

(1) Morgenstern, Martin "N.H. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie", S. 109, 110

(2) PdN, S. 296

(3) AdrW, S. 258

الصراع الديناميكي من خلال صورة التحول غير الثابت للتوازي يظهر هذا الشكل للصراع في كل صور العلاقات الديناميكية.

فاذا صعدنا الى الطبقة العضوية نجد صورة أخرى للصراع يتمثل في ظاهرة الوفاة فظاهرة الموت وفقا لهارتمان ليست عملية ناتجة عن تدخل قوة خارجية تدخلا ايجابيا ولكنها عبارة عن تداخل التوازي الموجود دائما في الكائن الحي بين عمليتي البناء والهدم، ليس هذا التداخل سوى شكل من اشكال الصراع.

يتكرر هذا الشكل للصراع-بالاضافة الى حياة الفرد- في حياة النوع نفسه يشكل "موت" و "تكاثر" الافراد طرفي الصراع تربطهما علاقة توازي، الا أن علاقة التوازي هنا أيضا ليست ثابتة إذ أن هناك انقراض لأنواع وبقاء لأنواع أخرى.

فاذا صعدنا طبقة أعلى نجد الحياه النفسية مليئة بصور الصراع داخل الوعي وتظهر في درجات الألم والضيق، هنا أيضا ليست علاقة التوازي بين أطراف الصراع ثابتة، إذ هناك إلى جانب صور الصراع النفسي صور أخرى للتوازن النفسي.

ولا يقل صور الصراع في طبقة الوجود العقلي عنها في طبقة الحياة النفسية، يتمثل الصراع هنا في تعارض مطالب الفرد وإهتماماته مع مطالب المجتمع، هنا يتطلب هذا الصراع توازنا جديدا بين مطالب الطرفين والذي مايلبث أن ينشأ عنه صراع آخر وهكذا، فهو صراع لا يصل إلى هدوء أو توازن. يحدث هذا الصراع دائما في حياة الشعوب، في تصارع مطالب قواها، وليس التاريخ سوى المسرح الذي يحدث عليه الصراع.⁽¹⁾

Element und Gefüge الزوج العاشر: العنصر والبناء

لن يتضح معنى "العنصر" و "البناء" إلا من خلال بيان العلاقة بينهما، إلا أن العلاقة بينهما من جهة أخرى لن تتضح إلا بمقارنتها بعلاقة أخرى هي العلاقة بين "الجزء" و "الكل" إذ أن العلاقة الأولى تقف على عكس العلاقة الثانية، فإذا كان الكل يعتمد على الجزء بمعنى أننا لو سلبنا من الكل جزءا منه، لفسد الكل فإن للبناء إستقلاله إلى حد ما عن عناصره، بل على العكس العناصر هي مايعتمد على النسق، فإذا سلبنا عنصرا من البناء، لم يفسد البناء بل يستمر دون تأثير.

(1) AdrW, S. 293, 294

مايريد هارتمان بيانه هو أن الأهمية لاتكمن فى عناصر البناء ذاتها بقدر ماتكمن فى العلاقة الداخلية القائمة بينها من ناحية وبينها وبين البناء من ناحية أخرى، "فالبناء" ليس مجرد نسق من العناصر بقدر ماهو نسق من علاقات التبادل القائمة بينها. من هنا لم يكن للعناصر بهذا المعنى صفة القبلية على التركيب، فهى قد توجد قبله مثل "الذرات" قبل "الجزيئات" وقد تستمد تحديدها - مكانيا أو وظيفيا - من البناء، مثلما تستمد "الأعضاء" فى البناء العضوى مركزها ووظيفتها^(١) فالبناء لدى هارتمان يقابل ماعنته الميتافيزيقا القديمة "بالنسق" مع إختلاف جوهرى وهو أنه ليس من الضرورى لعناصر النسق أن تكون عناصر مادية أو حورية، ولكن هناك أنساقا عناصرها فى صورة - عناصر ديناميكية- مثلما هو الحال فى الوجود العضوى. من هنا رأى هارتمان أن مصطلح - البناء - أفضل من مصطلح "النسق" لتأكيدده على جانب هام فى العلاقة بين عناصره ألا وهو التداخل أو الترابط الذاتى، ينطبق ذلك على العناصر الثابتة والديناميكية.^(٢)

وفقا لهذا التصور "للعنصر" و "البناء" من الممكن للعناصر أن تكون "بناءات" لعناصر أخرى مثلما يمكن لكل بناء أن يكون عنصرا للبناء اعلى، فالصلة بينهما هى نفس الصلة بين الصورة والمادة، صلة تقابل نسبى وهى الصلة التى تبنى نظاما ذا طبقات.^(٣)

للبناءات شكلان : بناءات ثابتة وأخرى متحركة، كلاهما يتدرج فى طبقات متعددة. البناءات المتحركة هى تلك البناءات التى تتغير أو تتبدل فيها عناصرها، بينما تبقى البناءات كما هى، وإذا كانت الصيرورة هى شكل وجود العالم الواقعى، فإن سائر بناءاته من هذا النوع - البناءات المتحركة. يظهر هذا بوضوح فى البناءات الديناميكية والبناءات العضوية الحيوية.

لا تلعب مقولة "البناء" دورا ذا قيمة فى ميدان الوجود المثالى، فليس الجنس بالنسبة لأعضائه "بناء"، فهو بالنسبة لها ماهو عام فقط، إذ لا يحدد - فى العلاقة بينه وبينها - العلاقات الداخلية المتبادلة بين الأصناف المتدرجة تحته، وإن كان من الممكن أن نجد ضمن موضوعات الرياضيات ماله طابع "البناء" أو "النسق"، فالأشكال الهندسية يمكن ردها إلى نسق من المبادئ Axiome يقف وراءها نسق المكان الهندسى كما يشكل ميدان الإعدادات نسقا يمكن رده إلى سلسلة الأعداد الواقعية

(1) Ibid, S. 301

(2) Ibid, S. 214

(3) Ibid, S. 302

المتصلة، كذلك تشكل الأعداد الفردية أنساقاً من عناصر المدى الذى تتأسس فيه على العناصر الحسابية البسيطة، على الواحد.⁽¹⁾

تظهر هاتان المقولتان بوضوح فى سائر طبقات الوجود الواقعى، فإذا بدأنا بالوجود الديناميكى نجد أن لسائر بناءاته نفس الشكل يتفق فى ذلك تركيب الذرة والتركيب الكوزمولوجى كلاهما يتصف بثبات التوازن، بين القوى المتصارعة داخلها إنسجام تام، ولكلاهما أيضاً صفة التحكم الذاتى *Selbstregulation* ولكن لهذا الثبات فى التوازن وهذا التحكم الذاتى حدود يفقد بعده التوازن صفته، من هنا كان ثباتها نسبياً لقوى خارجية مؤثرة.

كل منهما يوجد فى تدرج طبقي، فإذا بدأنا بالذرة، فإن الأيونات والإلكترونات تشكل بناءات أدنى من الذرة كبناء، وإن كان من الصعب أن نحكم ما إذا كانت بناءات مستقلة أم مجرد عناصر لبناء إذ أننا لا نعرفها إلا بقواها الخارجية، أما البناء الذى يعلو الذرة وهو الجزيء - فبناء ذو أشكال وصور متعددة وبالغة التعقيد.

فإذا إنتقلنا إلى البناء الكوزمولوجى، كانت المجموعة الشمسية - كما يلاحظ هارتمان - هى أكثر البناءات الديناميكية المعروفة لنا، يعد كل كوكب يندرج تحتها بناء مستقل فى ذاته، كل كوكب يتصف بالتوازن فى الجاذبية والتوازن الإشعاعى، فوق هذه المجموعة الشمسية هناك أيضاً نظام ارتباط فى الجاذبية وفى النجوم وربما فى مجموعات هذه المجموعات.

هذا التابع فى البناءات الديناميكية يعطى بناء العالم الكوزمولوجى وحدة معينة، فالعالم عالم ذو بناءات ديناميكية متداخلة تحكم بعضها ببعضها أو تتشكل من بعضها حيث أن البناءات السفلى هى دائماً عناصر البناءات التى تعلوها وهكذا دون أن تكون هذه الصلة صلة تتابع متصل، فبهذا الكل الديناميكى بعض الفراغات أو الفجوات، فهناك فى الوسط فراغات أو فجوات فبين الجزيئ الكيمائى والقشرة الأرضية مسافة أو فراغ تختلف عن المسافة أو الفراغ الذى بينها وبين المجموعة الشمسية وهى المسافة التى لا يمكن ملؤها.⁽²⁾

(1) Ibid, S. 303

(2) Ibid, SS. 307, 308

فاذا إنتقلنا إلى البناء العضوى والذى يشكل البناء الديناميكي عضوا منه نجده يتميز عن البناء الأخير بأنه بناء ذو صيرورة، أعضاؤه فى تغير متصل وهو مايتفق على أية حال مع شكل الوجود العضوى- الصيرورة.

بداخل هذا البناء الحيوى للفرد عمليتان متضادتان ولكنهما متوازنتان، يشكل توازنهما هذا البناء ذو الصيرورة، ألا وهما عمليتا البناء والهدم. ترتبط حياة الوجود العضوى بمدى إستمرارية التوازن الطبيعى القائم الذى يشكل حد ثبات البناء ذو الصيرورة، بحيث أنه متى إختل هذا التوازن نتج مباشرة الموت الطبيعى للفرد.

يتدرج الوجود العضوى من وجود عضوى ذو خلية واحدة إلى وجود عضوى متعدد الخلايا. إلى جانب حياة الفرد، هناك شكل آخر لتدرج البناءات يكمن فى حياة النوع حيث تشكل هنا الأفراد معا وحدة واحدة تأخذ شكل البناء، البناء العضوى هنا أيضا بناء ذو صيرورة حيث أعضاؤه صورا ولكنها عمليات، ويقوم أيضا على نفس عمليتى البناء والهدم وعلى التغير المتواصل لأعضائه. أعضاؤه هى الأفراد الحية وعمليات البناء والهدم هما التكاثر والوفاء للذات يسلكان فى حياة النوع نفس مسلك البناء والهدم فى حياة الفرد.

يرى هارتمان أن مقولة البناء ليس لها فى طبقات الوجود الواقعى العليا نفس الأهمية التى لها فى الطبيعة، نعم هناك "وحدة" فى الحياه النفسية للإنسان وفى الوعى وفى الشخص إلا أنها ليست وحدة البناء، وأن هناك "بناء" لهذه الصور إلا أنها ليست الصفة الجوهرية التى تحددها

يرى هارتمان أننا يمكن أن نتحدث - فوق طبقة العقل البشرى - عن شكلين من أشكال البناء هما "المجتمع" و "العقل الموضوعى" حيث الأعضاء فى "بناء" المجتمع هى الأشخاص وميولها وإتجاهاتها أما أعضاء "العقل الموضوعى" كبناء فهى المؤسسات التى أنتجها العقل نفسه مثل مؤسسات الدولة والإستور وأشكال الحياه والتجمعات، وليس العقل الموضوعى وحده "بناء" له إستقلاله وتماسكه الداخلى، ولكن أعضاؤه أيضا "بناءات" ألا وهى ميادين الحياه العقلية مثل اللغة الحية، العلم، القانون والأخلاق السائدة.

الزوج الحادى عشر: الداخلى والخارجى Inneres und ÄuBeres

أين يمكن أن نجد مقولة "الداخلى" لدى هارتمان فى مقابل مقولة "الخارجى" ؟

هل "الداخلي" لدى هارتمان هو ماعناه أرسطو بالجواهر الصوري الذي يجب أن يحدد الشكل الخارجى للشيء، أم أنه الوجود النفسى أو النفس كمادة أولى "إنتلخيا أولى" فى مقابل الجسد العضوى كجوهريين مختلفين يشكل كل منهما عالما مختلفا حيث النفس هى العالم الداخلى فى مقابل الجسد - العالم الخارجى؟^(١)

أم أنه ماعناه "ليننتر" فى مذهب المونادات حين جعل ماهو "داخلى" فى الشيء مثله مثل النفس يتصف باللامكانية واللامادية، يتحدد بنفسه بعيدا عن كل تأثير خارجى، ويشكل فى ذاته عالما داخل العالم.^(٢)

ألا يكون "الداخلى" و "الخارجى" كمقولتين متقابلتين لدى هارتمان العلاقة الديالكتيكية التى أوجدها "هيجل" بينهما حين رفض أن نجعلهما جانبين أو شيئين، يستقل كل منهما عن الآخر ويضاف أحدهما إلى الثانى، ولكن كل من "الداخلى" و "الخارجى" هو كذلك بالنسبة للآخر فما هو خارجى هو كذلك بالنسبة للداخلى، و "الداخلى" هو كذلك بالنسبة للشيء الخارجى، ومن ثم فلا وجود لما هو "داخلى" فى ذاته دون أن يكون له "خارجى"؟

لا يجد هارتمان مبررا لجعل ماهو "داخلى" فى هذا العلو وتلك المفارقة التى أسندها له أرسطو وليننتر، لم لا يمكننا الحديث عما هو "داخلى" فى ميدان الأشياء بل وفى ميدان المعطيات كما هو الحال مثلا فى الأفعال النفسية؟^(٣)

يكمن ماهو "داخلى" وفقا لهارتمان داخل البناءات الأنطولوجية ذاتها وليس خارجها، ينطبق ذلك على سائر بناءات طبقات الوجود الواقعى الأربع، إلا أنه إذا كانت صفة "الداخلى" تظهر فى بناءات الوجود فى تصارع القوى وفى التوازن وفى مظهر التحكم الذاتى وحدودها، إلا أننا يجب لكى نفهمها أن نراه من الخارج من حيث أن "الداخلى" هو على نحو ما فقط فى مقابل "الخارجى"، فإذا بدأنا بالبناء الديناميكي - آخذين فى الاعتبار أنه بناء متدرج مثل سائر بناءات الوجود ويعتمد فيها الأعلى على الأدنى - نجد أن لبناء الذرة مثلا قوى خارجية وقوى داخلية، تعتمد الأولى على الثانية، هذه القوى الخارجية هى القوى الخارجية الرابطة فى الجزيئات، وب نفس الطريقة نجد أن القوى الخارجية - للألكترونات ونواة الذرة هى القوى الداخلية الرابطة للذرة وهكذا. فى مثل هذا التدرج يشكل دائما "داخلى"

(1) Benn, Alfred "The Greek Philosophers" Vol. I, P. 334

(2) Tymieniecka, Anna Theresa "Leibniz Cosmological Synthesis" P. 72

(3) AdrW, S. 313

و"خارجي" البناء الديناميكي تقنيا معينا حيث القوى الخارجية للبناء الأدنى هي دائما القوى الداخلية للبناء الأعلى وهكذا. المهم في هذا التقنين لدى هارتمان أن "داخلي" و"خارجي" نفس الشيء ليس شيئا واحدا، لا يوجد لهوية تجمعهما - كما قال هيجل مثلا ولكنهما مختلفان، فقوى البناء الداخلية تختلف عن قواه الخارجية.⁽¹⁾

فإذا إنتقلنا إلى ميدان الوجود العضوي، نجد نفس العلاقة "الداخلي - الخارجي" تسود هذا الميدان بنفس طريقة التدرج. يستند هارتمان في ذلك إلى حقيقة علمية منطوقها أن الوظائف الخارجية للخلايا الفردية تشكل الوظائف الداخلية للكائنات الحية متعددة الخلايا، والوظائف الخارجية للأفراد الوظائف الداخلية الهامة لحياة النوع، نفس العلاقة يطبقها هارتمان على المجتمع الإنساني حيث تقوم العلاقة الداخلية فيه على فعل الأفراد التي تشكل هذا المجتمع.

إلا أن هناك شكلا آخر في هذا الميدان العضوي لعلاقة الداخلي - الخارجي يرى هارتمان ضرورة التنبيه عليها حيث "الداخلي" هنا لا يأخذ صفة البناء ولا يتكون من عناصر ولكنه يأخذ "شكل التحديد الذاتي Selbstdetermination" حيث تحكم عملية الحياة ذاتها وتحقق ذاتها بذاتها التوازن القائم بداخلها بشكل تلقائي.⁽²⁾

أما الطبقتان اللتان تعلو طبقة الوجود العضوي فيعطيها هارتمان أهمية بتمييزه بين الحياة الداخلية النفسية والحياة الداخلية للشخص. تختلف لدى هارتمان داخلية النفس عن داخلية الشخص، لداخلية النفس خصوصيتها في مقابل الحياة العضوية، لها وحدة ولكنها لا تعنى وحدة تركيب أو بناء يمكننا معرفة عناصره وليست وحدة جوهر يحدد ذاته بذاته، ولكن وحدتها وحدة ميدان له طبيعة مستقلة، فهو عالم داخلي غير مادي وغير مكاني يوجد بداخل طبيعة عضوية مادية مكانية ديناميكية ويرتبط بها، إلا أنه في ارتباطه بها يتميز عنها بصفاته وبانغلاقه على نفسه، لا يمكن لحياة نفسية لفرد أن تنتقل لآخر، ولكن لكل إنسان حياته النفسية الداخلية الخاصة به والمتميزة عن حياة غيره ومن ثم لم يكن من الممكن لأي شخص أن ينقل لغيره مشاعره وأحاسيسه الخاصة ما لم يكن الآخر قد خبرها بنفسه.

كيف تظهر إذن هذه الحياة النفسية الداخلية؟ لا تظهر الا في أفعالها المفارقة لها، في المعاناة والخبرة، في الأمل والخوف، في الحب والكرهية، في الإرادة والسلوك فالحياة النفسية الداخلية ليست "داخلية" بالمعنى الدقيق، ليست مجرد ما

(1) Ibid, S. 315

(2) Ibid, S. 316, 317

يعرف بالوعى الذاتى ولكنها بالأحرى وعى بما هو خارجها، فموضوعها موضوعات خارجة عنها ومن ثم لا يمكنها أن تعبر عن نفسها الا خارج ذاتها.

أما "داخلية الشخص" فأمر يختلف تماما عن "داخلية النفس" ولا سيما اذا عرفنا الشخص بأنه الشخصية العقلية القانونية التى تحكمها التقاليد، فداخلية الشخص لا تقتصر على داخلية النفس، فالشخص ليس مجرد حياة نفسية منغلقة على ذاتها ولكنه يتفاعل مع أشخاص آخرين. هذا التفاعل يجعل منه عنصرا ومجتمعا فى نفس الوقت ومن ثم تظهر له هنا خاصية البناء أو التركيب وخاصية التحديد الذاتى الداخلية وهما الخاصيتان اللتان تتفيا عن داخلية النفس. تظهر هذه الخاصية الأخيرة بشكل واضح فى حرية الشخص وهى الحرية التى تشكل جوهره الداخلى.

على هذا النحو يظهر الاختلاف لدى هارتمان بين داخلية النفس وداخلية الشخص فبينما الأخيرة تنصف بالجوهرية والتحديد الذاتى، تنصف الاولى باتجاه أفعالها نحو خارجها وبمفارقتها لها.⁽¹⁾

الزوج الثانى عشر: مقولات الكيف والكم

أ- مقولات الكيف

تختلف مقولات الكيف والكم لدى هارتمان عن باقى مقولات الوجود الاساسية السابقة فى أن صفة التقابل القائمة بين سائر المقولات الأساسية تختفى هنا حيث لا يشكل كل من الكيف والكم مقولة واحدة تقابل الأخرى ولكن كل منها ينحل الى ست مقولات - ثلاثة أزواج - هى التى يحمل كل منها صفة التقابل.⁽²⁾

فاذا بدانا بمقولات الكيف فهى لدى هارتمان "الموجب - السالب"، "الهوية التمييز"، "الكلية-الفردية".

يتساءل هارتمان فيما يتعلق بالمقولتين الأولتين: هل التقابل بين "الموجب-السالب" تقابل فى الوجود؟ هل هناك وجود موجب ووجود سالب؟ نعم هناك "وجود" هل هناك "عدم وجود"؟

هذه المشكلة التى يثيرها هارتمان والتى يمكن صياغتها على النحو التالى هل "السلب" مجرد تصور للفكر أم له وجود أنطولوجى؟ مشكلة قديمة كانت مثار خلاف

(1) Ibid, S. 317, 318

(2) Ibid, S. 321

بين الفلاسفة المدرسين* وان كان هارتمان يرى أن بارميندس قد حسمها منذ القدم حين أعلن قولته المشهورة "عدم الوجود غير موجود" فهارتمان يتفق مع بارميندس للمدى الذى تعنى به هذه العبارة انه لا وجود أنطولوجى "مطلق" مستقل للسلب. يرى هارتمان ان هناك وجودا أنطولوجيا للسلب ولكنه وجود "نسبى" غير مستقل الى جانب الايجاب، يحد هارتمان فى فكرة السلب لدى أفلاطون توضيحا لما يعنيه بالسلب "النسبى" للسلب

فحين أراد أفلاطون أن يقرع حجة بارميندس ويبرهن على أن "عدم الوجود موجود" وجد فى السلب أداة للتعبير عن "الاختلاف" أو "الغيرية"، فالسلب لدى أفلاطون تعبير عن الاختلاف والغيرية لاتعبير عن التضاد، فكل شئ دائما هو "ليس هذا الوجود الآخر" فهو وجود "يختلف" عن غيره من الأشياء الأخرى التى ليست بالضرورة مضادة له، فإذا كان الوجود هو مجموع التحديدات الموجبة، فإن عدم الوجود هو مجموع التحديدات السالبة، من هنا انتهى أفلاطون الى أن عدم الوجود موجود.⁽¹⁾

يرى هارتمان أن هذه الحجة التى أراد أفلاطون أن يبرهن بها على وجود "عدم الوجود" لاتعنى أن هناك وجودا مطلقا للسلب ولكنها تعنى فقط أنه لاوجود مستقل للسلب إلى جانب الإيجاب، فالسلب نسبى، ذلك أنه إذا كان الوجود الآخر الذى يجد فيه أفلاطون معنى السلب ليعنى سوى أنه يحمل تحديدات "تختلف" عن التحديدات التى يحملها الوجود الأول، ومن ثم فهو "وجود آخر" بالنسبة "للوجود الأول" فإنه عندئذ لا يقلل إيجابية عن الوجود الأول، فهو فى ذاته وجود موجب، ولكنه بالنسبة للوجود الموجب وجود سالب، ومن ثم لاوجود مستقل للسلب فى

* انقسم الفلاسفة المدرسيون بشأن هذه المسألة الى فريقين، فريق يذهب مع سكوتوس Scotus الى أن السلب وجودا أنطولوجيا فى الأشياء، فالإنسان ليس حمرا، سلب أنه حمرا يوجد فى الإنسان ذاته، فى الشئ ذاته، وليس مجرد تصور للفكر، وفريق مقابل يترجمه توما الاكوينى يرى فى السلب مجرد تصور فكري لا وجود أنطولوجى له، مثله فى ذلك مثل "العلاقة" التى لاتعدو كونها تصورا. راجع فى ذلك =

=Ritter, Joachim and Grunder "Hisstorisches Wörterbuch der Philosophie" Band 6. wissenschaftliche, Buchgesellschaft Darmstadt, 1984 S. 674

(1) Campbell, Lewis "Philosophy of Plato and Aristotle" Anno Press New York 1973. P. XXIX - XXX

مواجهة الموجب ولكنه كذلك بالنسبة للموجب، لايعنى "عدم وجود" ولكنه "يعنى ليس هذا الوجود" إذا فهو سلب نسبي.^(١)

السلب بمعناه المطلق لاوجود له فى ميدان الوجود الأنطولوجى ولكن فى ميدانى الفكر والمعرفة فالسلب المطلق "تصور" من نتاج الفكر وليس "وجودا" يلعب دورا كبيرا فى الفكر والمعرفة فإذا كان من طبيعة الفكر أنه يستبعد التناقض، فليس هذا الإستبعاد ذاته سوى سلب مطلق ... أما فى المعرفة فهو يلعب دوره فى بناء التصورات من أجل تقدم المعرفة، فهو وسيلة المعرفة لفهم كل ما لا يمكن معرفته بصورة موجبة، بدونه لما أمكن فهم أو التحدث عن "اللانهاى"، "اللامحدود"، "اللامشروط".^(٢)

من هنا رأى هارتمان أن مقولتى "الموجب والسالب" لاتمثلان المقولتين الأنطولوجيتين الفعليتين للكيف "ولكن" الهوية والتمييز" هما بالفعل المقولتان الأنطولوجيتان الحقيقيتان للكيف، تعنى الأولى الوحدة الكيفية للموجود ذاته فى مقابل الكثرة الكيفية التى تعبر عنها المقولة الثانية. لكلا المقولتين صفة العلاقة، "فالهوية" تعنى "هوية شىء مع شىء" والتمييز يعنى "تمييز شىء عن شىء".

تطبق هاتان المقولتان - كمقولتين أساسيتين - على سائر الوجود، بل وتمسان معا نفس الموجود الواحد ولكن من جوانب مختلفة، فبين سائر الموجودات هوية وتمييز تشكل الهوية ماهو عام فيه وتشكل مقولة التمييز ماهو خاص فيها .

هذا يعنى أنه لاوجود لهوية مطلقة ولاتتمييز مطلق، فبين سائر الأشياء المتميزة هناك هوية جزئية وتمييز جزئى تشترك فى ملامح وتختلف فى ملامح أخرى.^(٣)

تظهر مقولة الهوية فى الوجود المثالى فى هوية ماهو عام فيما هو خاص من حيث أن العلاقة الجوهرية السائدة فى هذا الميدان هى العلاقة بين الجنس والنوع.

أما فى الوجود الواقعى فهناك صور كثيرة للهوية، هناك هوية الخصائص الجوهرية للموجود فى مقابل خصائصه العرضية المتغيرة باستمرار، ثم هوية حوادث الطبيعة التى تعنى الظهور المتكرر لملامح معينة فى مراحل حدوث

(1) AdrW, S. 326

(2) Ibid, S. 328

(3) Ibid, S. 330

عمليات الطبيعة. تظهر الهوية بشكل آخر فى إعادة بناء الوجود العضوى لذاته، ثم هناك وحدة الوعى وهوية الشخص فالمجتمع البشرى ثم العقل الموضوعى.

وأخيرا كيف يرى هارتمان "الفردية" و "الكلية" ؟

يضع هارتمان تعريف "الفردية" على النحو التالى "الشيء الفردى هو ما يحدث مرة واحدة وغير قابل للتكرار"

إذا كان هارتمان يتفق فى هذا التعريف مع كل من مدرسة سكوتس Scotus والثوماويين فإنه يختلف عنهما معا فى معيار الفردية وهو ماسنوضحه فى السطور القادمة.

يرى سكوتس من جانب أن "الصورة هى معيار الفردية" فالأفراد تتميز عن بعضها وفقا للصور، على حين يرى "توما الاكوينى" من جانب آخر أن "المادة" هى معيار التمييز بين الأفراد.^{*}

* معيار الفردية لدى سكوتس هى الصورة بمعنىين : أ - يحدث أحيانا أن توجد كيانات متميزة عن بعضها داخل الشيء الواحد، لا يمكن تمييزها "واقعا"، ولا يمكن تمييزها "ذهنيا" أى اعتمادا على نشاط العقل، عندئذ نقول أنها تتميز "صوريا"، هذا لايعنى أنه لاوجود لهذا التمييز بالفعل فى الواقع، بل وفقا لسكوتس كل تمييز صورى هو بالضرورة تمييز واقعى الا أن العقل لايمكنه اظهار هذا التمييز، عندئذ نقول أن هذه الأشياء تتمايز صوريا. راجع

Adams, Marilyn MoCord "William Ockham" Vol. I. University of Notre Dame Press, 1987, P. 22, 23

ب- هناك - من جانب آخر - تمييز صورى بمعنى آخر، لا بالمعنى السابق حيث التمييز بين كيانات داخل الشيء الواحد ولكن بمعنى تمييز بين أشياء بينها علاقة هوية Ibid P. 26

لاقى هذا التصور للتمييز الصورى اعتراضات كثيرة أهمها تلك التى ذكرها ولهم فون أوكام والتى يمكن تلخيصها فى ان التمييز إما أنه تمييز واقعى أو تمييز ذهنى وتصورى ومن ثم فقد انتهى إلى الشك فى إمكانية وجود مايسمى بالتمييز الصورى.

Kaufmann, Matthias "Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei William Von Ockham" E. J. Brill. Leiden . New York, Köln 1994 SS. 60-64

" معيار الفردية لدى توما الاكوينى هى "المادة لا بمعنى " المادة الأولى" التى لم تتشكل بعد ولكنها المادة الجزئية المتشكلة ذات الأبعاد المحددة الموجودة فى الفرد الواحد والتى تختلف من فرد لآخر ومن ثم فى الشيء المادى الواحد يختلف عن بقية الأشياء المادية المشتركة معه فى نفس النوع وفقا لمادته الموجودة فى أبعاد محددة ومكان وزمان محددين.

يرى هارتمان أن كلاهما قد أخطأ النظر إلى المعيار الصحيح للفردية، فالإعتماد على "الصورة" كمعيار للتمييز بين الأفراد يعنى أن التمييز الكيفي معيار الفردية، فالأفراد والأشياء تختلف من حيث المحتوى، فمهما تشابه شيان أو شخصان في كل شيء، سيظل التمييز بينهما تمييزا كيفيا، أى من حيث "الوجود هكذا" للفرد، أما الإعتماد على "المادة" كمبدأ مميز للفرد فإنه يعنى من جانب آخر. أن الفردية تكمن في الفردية العددية، أى من حيث "الوجود هنا" للفرد.

لا يمكن -وفقا لهارتمان- " للوجود هكذا " وحده أو " للوجود هنا " وحده أن يكون معيارا للفردية، للأسباب الآتية.

١- لايفصل الوجود هنا - معيار الفردية العددية- عن الوجود هكذا للفرد - معيار الفردية الكيفية فى الواقع، لايفصلان إلا ذهنيا، ففهم الفرد اعتمادا على جانب واحد من الجانبين يعنى النظر الى الفرد نظرة جزئية.

٢- لايمكن " للوجود هكذا " للفرد أن يكون معيارا للفردية ، إذ أنه- كما سبق وأوضحنا - عام ومحايّد تجاه الواقعية والمثالية من ناحية وتجاه الحالات الفردية من جانب آخر، ومن ثم فهو لايفصل ضمنا لفردية الشيء.

٣- لايفصل " الوجود هنا " وحده - أو المادة - معيارا للفردية ، كان من الممكن أن يصلح معيارا لفردية الشيء المادى فقط ، ليس إذن معيارا كافيا من حيث أنها لا تتضمن الوجود النفسى والعقلى.

ما معيار الفردية إذن ؟

يرى هارتمان أن تركيب العلاقة الواقعية هو وحده ضمان ومعيار الفردية، فكل خاصية وكل موقف وكل حادثة وكل بناء من خصائص ومواقف وحوادث وبناءات العالم الواقعى يوجد فى علاقة واقعية معينة لا تتكرر بنفس الصورة ومن ثم تكتسب - على هذا النحو - تفردا. فالفعل النفسى لشخص ما فعل متميز ومختلف عن الفعل النفسى لشخص آخر لأنه ينتمى الى علاقة حيائية وعلاقة فعل أخرى، ويتميز فكرة شخص عن فكرة شخص آخر لأنها تنتمى إلى علاقة فكرية أخرى. وهكذا ، فالعلاقة الواقعية هى ما من خلالها تكتسب سائر بناءات وحوادث ومواقف العالم الواقعى فرديتها وعدم تكرارها.

هذا المعيار يراه هارتمان متفقاً مع التعريف الذى قدمه للفردية وهو "ما يحدث مرة واحدة وغير قابل للتكرار" ويمس من جانب آخر جانبى الموجود - الكيفى والعددى- فالفردية العددية هنا لم تعد تعنى المادة ولكنها "الوجود هنا الذى يحدث مرة واحدة" والوجود هكذا أيضا يكتسب تحديده من العلاقة الواقعية - أى سلاسل التحديد -- فما هو واقعى بالفعل هو أيضا ممكن وضرورى على أساس سلاسل الشروط المعينة.

فاذا كانت الأشياء تتميز عن بعضها وفقاً لوجود كل منها فى علاقة واقعية لاتتكرر بنفس الصورة، فإن التمييز ليس تمييزاً مطلقاً، بمعنى أن الأفراد مازالت، تتفق فى جانب ما، هذا الجانب العام الذى تتفق فيه الأشياء المختلفة هو " الكلى " فالكلية " هو ما يشكل هوية الأشياء المختلفة، الهوية الجزئية للأشياء المتميزة والكامنة فيها، ومن ثم لاوجود وفقاً لهارتمان " لكليات " إلى جانب الفرديات ، لاينقسم العالم إلى نوعين من الكيانات كما فعل أرسطو مثلاً وسائر من تابعه حين جعل للكليات وجوداً مستقلاً إلى جانب الوجود الفردى، وليس للكليات وجود ثانوى فى الذهن فقط - كما فعل أصحاب المذهب الاسمى - ولكنها كامنة فى الأشياء الجزئية ، فى ذلك فقط تكمن واقعيتها ، والتي ليست واقعية وجود مستقل، ولكنها واقعية من حيث أنها كامنة فى الأشياء الفردية^(١)

فاذا انتقلنا إلى وجود كلتا المقولتين فى ميدانى الوجود، سنجد أن " الكلى " يوجد فى كلا الميدانين، ميدان الوجود الواقعى والمثالى، أما " الفردى " فلا وجود له إلا فى الوجود الواقعى، " فالكلية " ليس على درجة واحدة فى الوجود المثالى ولكنه يتدرج فى كليته حتى يصل فى أدنى درجات الكلية إلى جواهر الأفراد والتي ليست جواهر فردية كما أوضحنا ولكن اذا كان " الكلى " يسود وحده ميدان الوجود المثالى، " فالفردى " لايسود وحده ميدان الواقع، بمعنى أن كل وجود مثالى وجود كلى، و كل وجود واقعى وجود فردى إلا أن " للكلية " أيضاً وجوداً وإقبعياً يكمن فى الأشياء الفردية^(٢) .

و إذا كان الوجود الكلى فقط هو ما يتدرج فى درجات للكلية، بينما الوجود الفردى درجة واحدة، فإنه يمكن مع هذا أن نجد تدرجاً للوجود الفردى فى العالم الواقعى و لكن بمعنى آخر و هو تدرجه فى نقل الوجود.

(1) AdrW, S. 343

(2) Ibid, S. 344

فإذا بدأنا بحوادث الطبيعة غير العضوية، نجد أنها تتصف بالفردية إلا أن
فرديتها لا قيمة لها من الناحية الأنطولوجية إذ أن التمييز بينها من حيث المحتوى
تميز طفيف يجد هارتمان تبريرا لذلك في أن العلوم التي تدرس هذه الحوادث لا
تتشغل إلا بالخصائص المشتركة بينها.⁽¹⁾

يتفق الوجود العضوي مع الوجود غير العضوي في أن الاختلاف الكيفي بين
أفراد كل نوع من الأحياء إختلاف طفيف، إلا أنه يختلف عن الوجود غير العضوي
في أن له أهمية أنطولوجية تكمن في فردية الأنواع، في حياة كل نوع التي تحدث
مرة واحدة، فحياة كل نوع تتصف بالفردية أي أن لكل نوع حدود زمنية و يظهر
مرة واحدة. مرة أخرى يجد هارتمان تبرير ذلك في أن العلوم في دراستها للأحياء
العضوية تدرسها و تحللها لا كأفراد عضوية في حد ذاتها و لكن من حيث أنها
ممثلة لأنواعها، و لا يقف دليلا على فردية الأنواع و حدوثها مرة واحدة إلا
إنقراض بعض الأنواع.

ب- مقولات الكم

يرى هارتمان أن التعددية الكمية في الوجود تعددية واقعية لميدان الواقع و
ليس لميدان محتوى المعرفة مثلا، تظهر هذه التعددية الكمية في كل أبعاد الواقع التي
تسود العالم الفيزيائي، في المكان، في الزمان، في الثقل، في السرعة، في الكثافة،
في الضغط فهذه الأبعاد جميعا تتحدد تحديدا كميا .. من هنا لا يوجد مبرر لإنكار أن
التحديد الكمي تحديد واقعي، فإذا كانت التعددية الكمية تعددية واقعية على هذا
النحو، كانت مقولات الكم التي تدرج تحتها هذه التعددية الكمية مقولات واقعية و
يجب فهمها على هذا النحو⁽²⁾.

هذه المقولات يضعها هارتمان في أزواج ثلاثة : "الواحد و الكثرة" "الجزء و
الكل" "النهائي و اللا نهائي" تعبر هذه الأزواج الثلاثة عن علاقات واقعية تشكل
الجانب الكمي في الوجود .. فإذا كان العالم الواقعي - وفقا لهارتمان - يتكون من
حوادث متصلة و بناءات و أشياء، كان من السهل بيان أن علاقتي "الواحد و
الكثرة" و "الجزء و الكل" علاقتان واقعيتان، فلو لم يكن العالم يتكون سوى من
حوادث متصلة - بلا إنقطاع - لما أمكن الحديث عما هو "واحد" أو "كثرة" أو
"جزء" أو "كل"، ثم أنه ليس سائر حوادث الواقع حوادث متصلة إلى ما لا نهاية

(1) Ibid, S. 346

(2) Ibid, S. 355

يجد هارتمان فيما برهنت عليه فيزياء الجوامد من أن بعض الكميات لا تنقسم الى مالانهاية لكنها تتوقف عند حد معين لا تستمر بعده في الانقسام - دليلا آخر على أن علاقة "الجزء والكل" علاقة واقعية⁽¹⁾.

لا يجد هارتمان "اللانهاية" سوى في حوادث الواقع ذاتها، فسانر حوادث التغير سواء أكان التغير في الحركة أو السرعة حوادث متصلة تقوم على مبدأ التغير المتصل، أساس اتصال تغير هذه الحوادث هو اللانهاية بشكليها - اللانهاية في الصغر و اللانهاية في الكبر - فإذا كانت اللانهاية متضمنة في هذه الحوادث، فإن هذا لا يعنى سوى أنها واقعية تكمن وأقيمتها في نفس هذه الحوادث⁽²⁾.

هذه العلاقات الثلاث علاقات واقعية كمية، و لكن كيف يمكن التعبير عنها مقوليا؟ يتم التعبير عنها بالعدد و بالعلاقات العددية، إذ لا يعبر - وفقا لهارتمان - عن الكم بمعناه الخالص - و عن الكثرة الكمية بمعناها الدقيق سوى العدد، فالعدد في ذاته يتصف بالعمومية و الخلو من المحتوى، فهو كم فارغ، إلا أنه من الممكن نقله ليصبح المحتوى الأنطولوجى لكل ما يمكن تحديده تحديدا كميا⁽³⁾.

منذ أفلاطون و أرسطو و فلاسفة الرياضية منقسمون حول الوضع الأنطولوجى للعدد أو للرياضية بصفة عامة، فريق ينتصر للواقعية الرياضية التى رأت أن العدد وجود مستقل، وجود مثالى فى ذاته مثل فريجة و رسل، و فريق ذهب مع أرسطو الى أن الأعداد نتاج نشاط العقل على اختلاف الطريقة التى تصور بها كل منهم الأعداد. فمن تجريد العقل للأعداد و سائر موضوعات الرياضية من الأشياء و الموضوعات ذات الوجود المستقل ومن ثم رفض "اللانهاية الفعلية" و قبول فقط فكرة "اللانهاية الممكنة" (أرسطو) الى الدور الذى يلعبه "الحس" فينا كائط و براور" كشرط أساسى لتكوين التصورات الرياضية ومن ثم اتفاقهما أيضا مع أرسطو فى رفض "اللانهاية الفعلية" و قبول فقط اللانهاية الممكنة، وإن كان كائط يختلف فى هذه النقطة مع أرسطو ليس فقط فى رفض اللانهاية العقلية فى ميدان الخبرة الحسية و لكنه ذهب أيضا الى استحالتها منطقيا⁽⁴⁾.

(1) Ibid, S. 358,359

(2) Ibid, S. 364, 365

(3) Ibid, S. 361

* للتفصيل فى هذا النقطة راجع

Körner, Stephan "The Philosophy of Mathematics" Hutchinson University Library, London 1960.

وإذا كان هارتمان ينتصر للفريق الأول، فإنه من الطبيعي أن يقدم الأدلة أو المبررات على ذلك : هنا يرفض هارتمان تصورين للعدد :

الأول : أن الأعداد مجرد تصورات توجد في الفكر الخالص، لا نفهمها إلا بالتجريد. يضع هارتمان حجته على ذلك في أنه إذا كان لدينا تصورات للأعداد الكبرى و للأعداد الصغرى فإن هذه التصورات ذاتها لا تكافئ الأعداد في الصغر والكبر، بمعنى أنه لا يوجد لدينا تصورات كبرى و تصورات صغرى⁽¹⁾ .

الثاني : ترد الرياضيات - و من ثم علاقات العدد - الى حدسى الزمان و المكان.

١- يرى هارتمان أن حدس المكان يكفى للهندسة، ففي ذلك أصاب كائط، إلا أنه لا يمكن رد الحساب الى حدس الزمان و المكان، فهما معا لا يكفيان لتبرير الحساب لسبب يراه هارتمان بسيطا و هو أن كائط نفسه لم يقلح فى رد الحساب الى حدس الزمان و المكان^٢ .

٢- كشفت فينومينولوجيا العصر الحديث عن أن ميدان الحدس ليس قاصرا فقط على الزمان و المكان، بل هو أكبر من ذلك.

٣- يمكن أن يكون هناك حدس قبلى لعلاقات الأعداد فى ذاتها، إلا أنه عندئذ لن يشكل سوى بعد واحد لعلاقات الأعداد، دون أن يعنى امكانية ردها تماما لحدس الزمان و المكان.

بشان أرسطو PP. 18-20، بشأن كائط PP. 25-31، بشأن المذهب الحدسى PP. 121-24.
(1) AdrW, S. 359

^٢ يتفق "بارسونز" مع هارتمان فى هذه النقطة وهى أن كائط لم يقلح فى رد الحساب الى حدس الزمان و المكان. تكمن المشكلة لدى كائط فى أن الاعداد الكبرى التى تتعدى حدود امكانية تركيبها فى خبرتنا الفعلية، عندئذ لن يمكن تصورهما الا كامتداد لتركيبات الخبرة الفعلية، وإذا أصر كائط على أنها تركيبات للزمان و المكان، فإن هذا لن يعنى سوى أن هناك أيضا امتداد متوازيا للعالم الموضوعى يكمن خلف مائدركه بالفعل. تظهر نفس الصعوبة - من زاوية أخرى - فى الارتباط الذى أقامه كائط بين الزمان و الحساب، فمرحل تركيب أى عدد تأخذ لحظات زمينة محددة، أى تتم فى زمن معين، فالزمان هو ضمان تحقق أى عدد فى الخبرة، هذا الارتباط يفقد معناه فيما يتعلق بتركيبات الأعداد الكبرى أى التركيبات التى تكمن خلف الخبرة الفعلية. راجع فى ذلك

Parsons, Charles "Foundations of Mathematics" in "Encyclopædia of Philosophy"
Vol. 5 P. 197.

٤- تتدرج علاقات الأعداد من حيث البساطة و التعقيد. العلاقات البسيطة فقط علاقات حدسية، العلاقات الأكثر تركيبا ليست علاقات حدسية^(١).

ليست الأعداد إذن حدودا ولا تصورات، للعدد وجود مقولى يشكل جوانب محددة في مادة الوجود، يشكل إمكانية تصويره أمرا ثانويا بالنسبة لوجوده المستقل.

يكن جوهر العدد في مقولات الكم، فسلسلة الأعداد سلسلة متصلة أى سلسلة واحدة، إلا أن التعددية الكمية المنتشرة فيها تعددية منفصلة *diskrete*، مما يعنى أن سلسلة الأعداد فى أساسها سلسلة منفصلة و من ثم كان الأساس المقولى الذى تتبنى منه "الواحد و الكثرة" حيث الواحد "هو العنصر الذى تتبنى منه سلسلة الأعداد، ومن ثم فهو العنصر الذى تتكون منه الكثرة. ليست "الكثرة" سوى تكرار "الواحد" عندئذ لن يشكل هذا التكرار العدد المحدد. هنا يظهر الزوج المقولى الآخر "الجزء والكل" حيث تشكل هذا الوحدات المتكررة "الكل" فى مقابل "الجزء" الذى هو عندئذ كل وحدة متكررة من هذه الوحدات - أى الواحد.^(٢)

ليست سلسلة الأعداد سلسلة نهائية ولكنها سلسلة لانهاية، اللانهاية خاصية لسلسلة الأعداد وليست خاصية للعدد نفسه، بشكل القدر الذى تقع على جانبيه الصغر قدرا نهائيا، يحدد الزوج "الجزء والكل" معنى النهائية واللانهاية "ليس فقط كل عدد محدد هو "كل" ولكن كل واحد أيضا هو "كل"، ومن ثم فإذا كان "الكل" قابلا للقسمه، "فالواحد" أيضا قابل للقسمه، دون أن يعنى هذا أن "الواحد" من الممكن أن ينحل الى أجزاء. ثم يضيف هارتمان النقطة التالية:

إذا كانت إمكانية الأنقسام تنطبق على كل وحدة، فذلك تتبنى سلسلة الأعداد من الوحدات، فمن الوحدة تتبنى سلسلة الأعداد و منها يمكن للعدد أن ينقسم الى ما لا نهاية. هذا يعنى أن سلسلة الأعداد سلسلة متصلة، فالاتصال هو جوهر سلسلة كل الأعداد الكلية و الكسرية، أى سلسلة الأعداد الواقعية و من ثم فهو أساسها المقولى.

يشكل "العدد المفارق" أساس سلسلة الأعداد، و الذى لا يكمن جوهره الأنطولوجى فى أنه غير قابل للعد أو لحسابه بصورة دقيقة، و إنما لا نصل اليه دائما إلا بقيم تقريبية و لكن لأنه لا يوجد بينه و بين "الواحد" مقياس عام، أى لا يوجد بينه و بين أى عدد صحيح أو بينه و بين أى كسر مقياس عام، فالعلاقة بينه

(1) AdrW, S. 360

(2) Ibid, S. 361

و بين العدد النهائي علاقة لا يمكن تحديدها inkommensurables، أساس هذه العلاقة لا توجد في الفكر و إنما في الوجود ذاته.(١)

للأعداد و العلاقات العددية إذن وجود في ذاته و ليست موضوعات من خلق الفكر، لها وجود مثالي في ذاته و لكنها من ناحية أخرى تعبر عن علاقات واقعية. هنا تكمن بالتحديد الصلة بين الوجود المثالي و الوجود الواقعي حيث تشكل الرياضية تركيب الواقع، تظهر هذه العلاقة بصورة واضحة في أدنى طبقات الوجود الواقعي - طبقة الوجود غير العضوي - فإذا كانت العلاقات الكمية تظهر في سائر ميادين الوجود الواقعي فهي علاقات كمية "رياضية" في الطبقة الدنيا فقط - طبقة الطبيعة غير الحية، إذ ليس بالضرورة للكم أن يكون دائما كما رياضيا، لا يوجد تطابق كامل بين العلاقات الكمية والعلاقات الرياضية ولكنه تطابق جزئي . من هنا كان فهم وتحديد طبقة الوجود غير العضوي فهما وتحديد دقيقا على عكس سائر الطبقات التي تستمر فيها العلاقات الكمية ولكنها لم تعد علاقات رياضية ومن ثم لم يكن من الممكن تحديدها بنفس الدقة التي تتحدد بها العلاقات الكمية في طبقة الطبيعة غير الحية مثل القوى النفسية ، والطاقة والذكاء والنشاط البشري . هنا يمكن الحديث عن تحديدات كمية إلا أنها لا تظهر منفصلة عن أشكال أخرى كثيرة تشترك جميعا في تحديد هذه المجالات ، من هنا لم تكن تحديدات كمية بالمعنى الرياضي.

العلاقات الكمية بالمعنى الرياضي تظهر بثقلها في ميدان الطبيعة غير الحية، تساعدنا على ذلك بساطة ووضوح حوادث الطبيعة بالنسبة لباقي طبقات الواقع. من هنا أمكن قياسها وفهمها والتعبير عنها في علاقات رياضية عامة بعيدا عن باقي بناءات الواقع التي تتصف بالخصوصية والتركيب ومن ثم لاتصلح للتعبير عنها رياضيا.(٢)

رابعا : القوانين المقولية للوجود الواقعي:

بوصولنا إلى القوانين المقولية - المجموعة الثالثة من المبادئ الأساسية - نكون قد وصلنا إلى ما يعد أهم جزء في أنطولوجيا هارتمان. تتبع أهمية هذه القوانين من أنها تفسر وحدة العالم الواقعي بطريقة تختلف عن سائر الطرق التي قدمت بها المذاهب الواقعية تفسيرها(٣)

(1) Ibid, S. 362

(2) Ibid, S. 356

(3) Endres, Josef "Der Schichtengedanke bei N. Hartmann" in "Divus Thomas" 25,1947, S. 95

فالقوانين المقولية تبرر طبقية الوجود الواقعي، أى تضع أساس تركيب العالم الواقعي. كيف؟

ذلك أنه إذا كان الوجود الواقعي عبارة عن طبقات مستقلة، يحكم استقلال كل منها عن الأخرى المقولات الخاصة التي تميزها، وكانت هناك من جانب آخر علاقة اعتماد بين هذه الطبقات أيضا وفقا لأسس مقولية، فإن هذا يعنى أن أساس تركيب العالم الواقعي على هذا النحو بالعلاقات القائمة بين طبقاته يكمن فى بنائه المقولى. القوانين المقولية هى ما تقوم بهذه المهمة، فهى ترد طبقية الواقع إلى أساسها - أى إلى ميدان المقولات وذلك ببيان العلاقة القائمة بين مقولات الطبقات المختلفة من ناحية وبينها وبين المقولات الأساسية من ناحية أخرى، ومن ثم تبرر تركيب الوجود الواقعي، ذلك التركيب الذى يظهر وحدة العالم الواقعي فى طبقاته المتميزة⁽¹⁾

إذا كانت " القوانين المقولية " المجموعة الثالثة من المقولات الأساسية - إلى جانب مقولات الأنماط ومقولات التقابل، فإنها من ناحية " أكثر أساسية " ومن ناحية أخرى "أقل أساسية" من المجموعتين الأخرتين. فهى أكثر أساسية من المجموعتين الأخرتين ذلك لأنه إذا كانت مادة المقولات النمطية ومقولات التقابل هى الوجود نفسه، بتحديددها للوجود تحديد مباشر، فإن مادة " القوانين المقولية " هى المقولات - بما فى ذلك المقولات الأساسية - يبحثها لافى الوجود بصورة مباشرة ولكن فى العلاقات القائمة بين المقولات. من هنا يمكن القول أن " القوانين المقولية " تحدد الوجود تحديدا غير مباشر بتحديددها للعلاقات القائمة بين المقولات تلك التى تحدد الوجود تحديدا مباشر

ومن هنا أطلق عليها هارتمان " مبادئ المبادئ"⁽²⁾ ومن هنا لم يكن من الممكن - منهجيا- بحثها قبل بحث مادتها - المقولات الأساسية⁽³⁾

ولكن هارتمان - من ناحية أخرى - يعرف المقولات الأساسية بأنها تلك التى تنطبق على الوجود بأسره. لا تنطبق قوانين المقولات إلا على الوجود الواقعي فقط دون الوجود المثالى. من هنا - كانت " أقل أساسية " من المجموعتين السابقتين⁽⁴⁾

⁽¹⁾ AdrW, S. 173. 183

⁽²⁾ Ibid, S. 376

⁽³⁾ Ibid, S. 377

⁽⁴⁾ Ibid, S. 379

تدخل القوانين المقولية اذن فى ثلاث علاقات مقولية رئيسية. فهي من ناحية " مبادئ أساسية" تحدد الوجود الواقعى إلى جانب المجموعتين الأخرتين من المبادئ الأساسية - مقولات الأنماط ومقولات التقابل. ومن ناحية أخرى تحدد هي ذاتها مقولات التقابل من حيث أنها تختص بإظهار العلاقة القائمة بين مقولات التقابل والمقولات الخاصة بكل طبقة. ومن ناحية ثالثة تتحدد بالعكس بمقولات التقابل وذلك بإندراجها - كمبادئ- تحت الزوج الأول من مقولات التقابل " المبدأ - الوجود العينى "

بهذه العلاقات الثلاث تتميز القوانين المقولية عن مجموعتى المبادئ الأساسية الأخرى وفى ذلك تكمن وحدتها الخارجية فى مقابل المبادئ الأساسية الأخرى^(١)

القوانين المقولية لدى هارتمان أربعة قوانين، ينحل كل منها بدوره إلى أربعة قوانين فرعية، يشكل القانون الأول والثانى البعد الأفقى من حيث أنها تختص بالعلاقات الداخلية القائمة بين مقولات نفس الطبقة بينما يشكل القانون الثالث والرابع البعد الرأسى لاختصاصها بالعلاقات بين مقولات الطبقات المختلفة^(٢)

يمكن بادئ ذى بدء عرض صياغة ملخص لهذه القوانين ثم نتناول كلا منها بالتفصيل فيما بعد.

١ - قانون الانطباق Das Geltungsgesetz

ليست المقولات سوى مبادئ وجود، لوجود لها منفصل عن الوجود العينى **Concretum** مثلما أنه لوجود للوجود منفصلا عن المبادئ^(٣) ينحل هذا القانون إلى أربعة قوانين فرعية.

(1) Oberer, Hariolf "Über die Einheit der kategorialen Gesetze" in "Kant Studien" 57. 1966, S. 290

(2) AdrW, S. 380

(3) Ibid, S. 381

أ- قانون المبدأ :

ليست المقولة سوى مبدأ، وجودها ينحصر في كونها مبدأ، بخلاف هذا ليس لها وجود آخر، أو وظيفة أخرى أو تحديد آخر.

ب- قانون إنطباق الطبقات Schichtengeltung

تحدد المقولات - في محيط انطباقها الخاص - طبقة الوجود المعينة الخاصة بها تحديدا دائما

ج- قانون الانتماء الطبقي Schichtenzugehörigkeit

لا تنطبق مقولات الطبقة المعينة التي تقوم بعملية التحديد بشكل دائم إلا على الوجود في هذه الطبقة

د- قانون التحديد الطبقي Schichtendetermination.

لا تحدد مقولات الطبقة المعينة مادتها بشكل دائم فقط ولكن بصورة كلية أيضا⁽¹⁾

٢- قانون الارتباط Kohärenz

لا توجد المقولات بشكل منفرد ولكنها ترتبط دائما بطبقة مقولية معينة وتتحدد بها⁽²⁾

أ- قانون الترابط Verbundenheit

لا تحدد مقولات طبقة الوجود المعينة الوجود بشكل منفرد ولكنها تحده معا فمقولات الطبقة المعينة تشكل معا وحدة تحديد واحدة، تتميز بطبيعة الحال مقولات الطبقة الواحدة عن بعضها إلا أنها تقوم بعملية التحديد كوحدة واحدة.

ب- قانون وحدة الطبقات Schichteneinheit

تشكل مقولات الطبقة الواحدة وحدة واحدة لاتنفصل. يكمن ارتباطها في تداخلها وتماسكها معا من الداخل.

⁽¹⁾ Ibid, S. 382

⁽²⁾ Ibid, S. 381

ج- قانون كلية الطبقات Schichtenganzheit

ليست وحدة الطبقة المقولية وحدة أعضاء ولكنها وحدة كلية واحدة لا تنقسم. للوحدة صفة قبلية على الأعضاء تقوم في التحديد المتبادل لأعضائها.

د- قانون التضمن Implikation

تتضمن كل مقولة سائر مقولات نفس الطبقة، بمعنى أن جوهرها يتحدد بذاتها وبسائر المقولات المشتركة معها في نفس للطبقة⁽¹⁾

٣- قانون الطبقات المقولية.

تتضمن مقولات الطبقات العليا مقولات الطبقات الدنيا والعكس غير صحيح⁽²⁾

أ- قانون الظهور مرة أخرى Wiederkehr

تظهر المقولات الدنيا مرة أخرى في الطبقات العليا كعناصر مكونة للمقولات العليا يأخذ هذا الظهور المستمر للمقولات الدنيا في الطبقات العليا صورة التغلغل في الطبقات الأخيرة دون أن يحدث العكس. لا يظهر المقولات الخاصة لطبقة عليا في الطبقة التي تدنوها أبدا.

ب- قانون التغير Abwandlung

تأخذ العناصر المقولية الدنيا بظهورها في الطبقات التي تعلوها أشكالا متغيرة باستمرار دون أن تغير الأشكال المتعددة التي يظهر بها العنصر المقولي من طبقة لأخرى من جوهر هذا العنصر.

ج- قانون الجدة (من الشيء الجديد) Novum

ليست مقولات الطبقات العليا هي تلك الأشكال المتعددة الجديدة التي تأخذها المقولات الدنيا بظهورها وتغلغلها باستمرار في الطبقات العليا فقط، وإن كانت تشكل عنصرا أساسيا في تكوين المقولات العليا. لمقولات كل طبقة خصوصيتها وهي ما يسميها هارتمان " الجدة المقولية " والتي لا يمكن اشتقاقها من مقولات الطبقة الدنيا وحدها ولا من الشكل الجديد الذي اتخذته في الطبقة التي تعلوها، بل إنها هي ما تحدد تغير أشكال المقولات الدنيا من طبقة لأخرى.

(1) Ibid, S. 394

(2) Ibid, S. 381

د- قانون المسافة بين الطبقات Schichtendistanz

لا يوجد انتقال متصل من مقولات طبقة معينة إلى مقولات طبقة أخرى^(١)

٤- قانون الاعتماد Dependanz

تعتمد مقولات الطبقة العليا على المقولات الطبقة السفلى في تكوينها^(٢)

أ- قانون القوة Stärke

تفترض المقولات العليا المقولات الدنيا ومن ثم فالمقولات الدنيا هي الأقوى والمقولات العليا الأضعف

ب- قانون المحايدة (الاستقلال) Indifferenz (Unabhängigkeit)

الطبقة الدنيا أساس الطبقة العليا ولكنها في مواجهة الطبقة التي تعلوها - مستقلة عنها - تتحدد من أسفل ولا تتحدد من أعلى.

ج- قانون المادة Materie

تشكل مقولات الطبقة الأولى - الوجود غير العضوي - "مادة" الطبقة الثانية من حيث أن مقولات الطبقة الثانية تتشكل من مقولات الطبقة الأولى، بينما تشكل مقولات الطبقة الثالثة "أساس وجود" الطبقة الرابعة من حيث أن العلاقة بينهما علاقة Superstructure "Überbauung"

د- قانون الحرية Freiheit

إذا لم تكن مقولات الطبقة العليا تتحدد تماما بمقولات الطبقة الدنيا، وإنما تشكل مقولات الطبقة الدنيا بالأشكال الجديدة التي تظهر بها الطبقة التي تعلوها فقط أحد العناصر المكونة لمقولات الطبقة العليا وذلك في مواجهة "الجدة" التي تميز بها مقولات الطبقة الخاصة، كانت مقولات الطبقة العليا مستقلة عن الطبقة التي تدنوها رغم اعتمادها عليها^(٣)

والآن إلى تفصيل القول

إذا بدأنا بالقانون الأول - قوانين الانطباق - فإنه من السهل أن نلاحظ - كما يقول هارتمان نفسه - أنها تنتج عن أو تكمن في المعنى الجوهرى للمقولة. ليست قوانين الانطباق سوى وصف لمعنى المقولة^(٤)

(1) Ibid, S. 432

(2) Ibid, S 381

(3) Ibid. SS 471 472

(4) Ibid, S 383

يختص القانون الأول " بوجود " المقولة والذي يعنى أنه لوجود مستقل للمقولة ولكن وجودها دائما " من أجل " شىء تحده هذه الصلة بين المقولة والشىء الذى توجد " من أجله " تعبر عن " انطباق " أو " تحديد " المقولة. جوهر المقولة يكمن فى تعلقها أو ارتباطها دائما بالوجود العينى. هذا هو ما يعبر عنه القانون الأول. ولكن فيم وأين يكمن هذا التعلق أو الارتباط، فهو ما لا يمكن تحديده ولا ينص عليه القانون الأول، لا يقرر إلا أن وجود المقولة يتعلق بالوجود العينى.

لوجود المقولة اذن طريقة وجود تكمن فى تعلقها بالوجود العينى، وجودها اذن ليس مستقلا رغم أنها تحدد - كمقولة - موجودات مستقلة⁽¹⁾

إلا أنها من ناحية أخرى " تحدد " طبقة الوجود العينى الخاصة بها، اذن فهى مستقلة عنها من حيث اعتماد الوجود العينى عليها. فى هذين الجانبين يكمن جوهر المقولة.

لا يرى هارتمان أى تناقص فى أن جوهر المقولة يكمن فى استقلالها عن واعتمادها فى نفس الوقت على الوجود العينى إذ لا يعنى استقلالها استقلالاً تاماً ولا اعتمادها على الوجود العينى اعتماداً كاملاً⁽²⁾

تشبه الصلة بين " المقولة " و " الوجود العينى " تقريبا نفس الصلة بين مقولتى " الكلى " و " الفردى " يتصف الوجود " الكلى " أنه وجود " واقعى " رغم أن الوجود الواقعى دائما وجود " فردى " إلا أن " واقعية " الوجود الكلى لا تكمن فى ذاتها وإنما تكمن فى الحالات الفردية الواقعية، فواقعية ليست واقعية مستقلة ولكنها كامنة فى الحالات الفردية. على هذا النحو يكمن وجود المقولة، لها وجود مستقل مثل كل وجود عن امكانية معرفته ولكنه لا يستقل عن " مادة الوجود العينى " الذى تحده⁽³⁾

يخص القانون الثانى من قوانين الأنطباق شكل وطريقة تحديد المقولات لميدان أنطباقها الخاص. تحدد المقولات طبقة الوجود العينى الخاصة بها تحديدا شاملا. لكل طبقة وجود مجموعة مقولات تحدها، تتحدد طبقة الوجود بالكامل بهذه المقولات. لا وجود داخل الطبقة المعينة لما لا يتحدد بمقولات هذه الطبقة.

(1) Ibid, S. 384

(2) Ibid S. 385

(3) Ibid, S. 387

يرى هارتمان أن هذا القانون يمكن أن يتضح بمقارنة المقولات بالقيم والمعايير. للقيم والمعايير. مثل المقولات - طبيعة التحديد الكامل، إلا أنها مع هذا لاتضمن إنطباقها بالكامل، فقيم الخير مثلا لاتمنع من وجود الشر في العالم، فالقيم تختلف عن مقولات في افتقارها لطبيعة الالتزام بينما للمقولات طبيعة الالتزام والضرورة^(١) فهي تحدد مادتها بنفس الدقة والالتزام التي تتصف بها مثلا قوانين الرياضة^(٢)

يحدد القانون الثالث ميدان انطباق المقولات . ليس انطباق المقولات إنطباقا عاما، ولكن لكل مجموعة مقولات أو لكل طبقة مقولية طبقة خاصة من الوجود تنطبق عليه، فالقانون الثالث يضع حدود انطباق المقولات. لايغنى هذا أن أنطباق المقولات يقتصر دائما على طبقة واحدة من طبقات الوجود وإلا لتعارض هذا مع جوهر المقولات العامة التي تنطبق على سائر الوجود ولكنه يغنى أن للمقولات دائما حدودا محددة تنطبق عليها فاذا كانت المقولات الأساسية تنطبق على سائر الوجود، فإن هذا يغنى أن حدودها هي الوجود بأسره^(٣)

يتعلق القانون الرابع بجوهر التحديد المقولى. التحديد المقولى يغنى دائما تحديد ما هو عام ومستمر، فهو فى تحديده للوجود العينى لا يحدد الحالات الخاصة فى فرديتها ولكنه يحدد ما هو أساسى فيها أى ما هو عام فيها. لايغنى هذا أن الحالات الخاصة لاتتحدد فى فرديتها ولكنه يغنى أن تحديد الحالات الفردية ليس تحديدا مقوليا، فهناك إلى جانب التحديد المقولى أشكال أخرى من التحديد، فالحالات الفردية تتحدد من خلال قيامها فى علاقات واقعية، تختلف صور التحديد الواقعى عن التحديد المقولى فى أن الأولى تحدد ما هو خاص بينما تختص الأخيرة بما هو عام^(٤)

القانون الثانى : قانون الارتباط.*

القانون الثالث : قانون الطبقة المقولية.

كما يلاحظ مورجنسترن فإن للقانونين الثالث والرابع أهمية أكبر من أهمية القانون الأول والثانى^(٥) إذ أنها هى ما تبرر تركيب العالم الواقعى. فالعالم الواقعى

(١) Ibid, S. 388

(٢) Ibid, S. 389

(٣) Ibid, S. 389

(٤) Ibid, S. 391

* تم شرح هذا القانون من قبل. راجع فقرة "العلاقة بين المقولات الأساسية" هذا الفصل.

(٥) Morgenstern " N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie," S. 85

عالم واحد، لانتعاض وحدته مع كونه ينقسم إلى طبقات أربع. هنا نلاحظ أن القوانين الفرعية للقانون الثالث ترتبط معا بطريقة يؤدي كل منها إلى الآخر⁽¹⁾

يختص القانون الثالث بصفة عامة بعرض الصلة بين المقولات الأساسية والمقولات الخاصة للطبقات الأربع، فمن المعروف أن المقولات الأساسية ليست مقولات خاصة بطبقة بذاتها من طبقات الوجود ولكنها مقولات عامة لسائر الوجود - بما في ذلك الوجود المثالي - لاموجود إلا ويتحدد بها، ومن ثم فإن لهذه المقولات من حيث أنها تنطبق على الوجود بأسره صفة الظهور مرة أخرى **Wiederkehr** في سائر طبقات الوجود (القانون الاول). يعنى هارتمان بالظهور مرة أخرى أن المقولات المعنية متى ظهرت في طبقة معينة فإنها تعود وتظهر في الطبقات التي تعلوها، فالمقولات الأساسية أبسط المقولات من حيث التركيب والأكثر عمومية من حيث ميدان انطباقها والأقوى من حيث قوة إنطباقها. ينبع ظهورها في سائر طبقات الوجود من أنها مفترضة في سائر الطبقات التي تعلوها ومن ثم فهي تشكل الأساس الضروري لسائر المقولات التي تعلوها. لاثوضح " المقولات الأساسية " وحدها قانون الظهور مرة أخرى. وإلا لكان هذا يعنى أن قانون الظهور مرة أخرى قانون عام ينطبق على سائر مقولات الوجود. ليس الأمر على هذا النحو، لمقولات الواقع - الزمان والعملية - أو الصيرورة - والحالة - صفة الظهور أيضا، إلا أنها لا تنطبق على الوجود بأسره ولكن على طبقات الوجود الأربع فقط، فالوجود الواقعي وانما وجود في الزمان ، ففي الزمان تظهر النجوم ويولد الوجود العضوى وتظهر وتختفى المشاعر وتتعدد حالات المعرفة في العلوم كما أن هناك عمليات غير عضوية وأخرى عضوية وثالثة نفسية وعمليات عقلية⁽²⁾

ينطبق هذا القانون - أخيرا - بشكل أضيق - على بعض المقولات الخاصة للطبقات الفردية "كالمكان"، فمقولة المكان هي إحدى المقولات الخاصة للطبيعة غير العضوية، تفترضه سائر حوادث الحركة، كما أن للوجود العضوى أيضا بعدا مكانيا، من هنا تظهر مرة أخرى مقولة المكان في طبقة الوجود العضوى، رغم أن "المكانية" في الوجود العضوى لا تشكل نفس الأهمية التي لها الوجود الديناميكي. تتوقف مقولة "المكان" عن الظهور فيما بعد في الطبقتين الأخريين، ليس المكان مقولة من مقولات الوجود النفسى أو العقلى، وإن كان هناك فى الوعى ما يشبه

(1) Brelage, Manfred "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" om "Studium Generale", S. 301

(2) PdN, S. 59 AdRW, S. 439

المكان إلا أنه لا وجود للوعى فى المكان. تضع مقولة المكان حدا فاصلا بين مقولتى الوجود غير العضوى و الوجود العضوى و مقولتى الوجود النفسى و العقلى^(١) بوضعها هذا الحد فإنها تفسر اختلاف العلاقة القائمة بين المقولتين الأولى و الثانية - علاقة التشكيل - و بين المقولتين الثالثة و الرابعة Iherbauing. فإذا لم يكن وجود طبقة ما وجودا مكانيا فإنه من الطبيعى ألا يقبل من طبقة الوجود التى تدنوه عنصرا - مكانيا - يدخله كمادة فى تكوينه و لكن يقبله فقط كأساس لوجود^(٢).

وعلى كل فكما يلاحظ مورجنسترن فإن دلالة هذا القانون تكمن فى أنه يوضح الارتباط القائم بين طبقات المقولات الذى لولاه لما كان العالم الواقعى وحدة واحدة و لكن مجرد طبقات غير متجانسة لا صلة بينها^(٣).

و لكن فى ظهور المقولات الأساسية و بعض مقولات الوجود الدنيا كالزمان والصيرورة فى سائر طبقات الوجود فإنها لا تظهر بنفس الشكل الذى هى عليه فى الطبقات الدنيا و لكنها تأخذ دائما أشكالا متعددة تختلف من طبقة لأخرى (القانون الثانى). يوضح بريلاجا Brelage القانون الثانى بمثال من الزوج المقولى - التحديد و الاعتماد - ينص القانون العام للتحديد على أنه لا وجود فى العالم على الإطلاق للمصادفة، فكل شئ يرتبط بشروط معينة، لا يحدث إلا متى تحققت هذه الشروط تظهر هذه العلاقة الأساسية فى سائر ميادين الوجود إلا أنها تأخذ فى كل ميدان شكلا جديدا. تشكل الصور أو الأشكال الخاصة التى تظهر بها هذه العلاقة العناصر الهامة للطبقات المقولية، فعلى حين يأخذ التحديد فى طبقة الوجود غير العضوى الأشكال التالية: "السلسلة العلية، التفاعل المتبادل، التحديد المركزى، التحديد الكلى" فإنها تأخذ فى الوجود العضوى شكل "nexus organicus" التحديد العضوى" الذى يعبر عن نفسه فى الاتساق القائم بين وظائف الأعضاء بعضها ببعض، و فى التحكم الذاتى للكل وفى إعادة البناء الذاتى للفرد. و لم تبحث بعد بروفقا لهارتمان - أشكال التحديد الخاصة للأفعال النفسية، بينما يأخذ "التحديد" فى أعلى طبقات الوجود - الوجود العقلى - شكل التحديد النهائى بمراحله الثلاث: تحديد الغرض و اختيار الوسيلة ثم تحقيق هذا الغرض^(٤).

(١) AdrW S. 439

(٢) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S. 304

(٣) Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S. 86

(٤) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S.

على هذا النحو اختلفت الأشكال التي ظهر بها الزوج المقولى الأساسى "التحديد و الاعتماد" من طبقة لأخرى لا تشكل الأشكال المتعددة التي تأخذها كل مقولة أساسية فى الطبقات المختلفة المقولات الخاصة لكل طبقة. نعم تدخل المقولات الأساسية بأشكالها المختلفة كعناصر أساسية فى محتوى تركيب المقولات الخاصة، إلا أن المقولات الخاصة بكل طبقة ليست هى مجرد مجموع أشكال المقولات الأساسية، و لا تستق فقط من هذه المقولات الأساسية (القانون الثالث) للمقولات الخاصة بكل طبقة خصوصيتها، "شيئ جديد Novum" هى التي تحدد الأشكال التي تأخذها المقولات الأساسية من طبقة لأخرى، هذه الخصوصية هى ما تبرر إختلاف الأشكال التي تأخذها المقولات الأساسية من طبقة لأخرى، تشكل بالإضافة الى العناصر الأساسية التي تنتقل اليها من المقولات التي تندوها و التي تدخل كعنصر أساسى فى تركيبها - المقولات الخاصة- لو لم تكن المقولات العليا سوى هذه المقولات الدنيا لكان من الممكن فهم سائر الطبقات إنطلاقاً من المقولات الأساسية، ولأمكن فهم الوجود العضوى من مبادئ الوجود غير العضوى و هكذا⁽¹⁾.

يوضح هذه "الجدة Novum" أو الخصوصية المقولية التي تميز كل طبقة مقولية القانون الرابع الذى ينص على أن الأشكال من المقولات الدنيا الى الطبقات العليا ليست انتقالاً متصلاً (القانون الرابع) فهي تبرر تميز الطبقة العليا عن الطبقة الدنيا رغم اعتمادها عليها بتحديد أشكال التي تأخذها المقولات الدنيا فى الطبقة المعنية التي تعلوها، فى ميدان الوجود الذى يسود فيه عمليات البناء و الهدم و التحكم الذاتى و إعادة البناء تختلف أشكال المقولات الأساسية - أشكال الوحدة و التقابل و التجانس و الاستمرارية و التحديد - عن أشكالها فى الميدان الذى تسود فيه العملية الفيزيائية و الجوهر و القوانين الرياضية⁽²⁾، يوضح إختلاف صور و أشكال المقولات الأساسية فى مجموعها فى طبقة معينة عن أشكالها فى طبقة أخرى الاستقلال أو البعد أو المسافة التي تفصل بين كل طبقة و أخرى و من ثم تبرر عدم إمكانية الانتقال المتصل من مقولات الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا.

أراد هارتمان بهذا القانون أن يقف فى مواجهة سائر محاولات تطبيق مبدأ واحد متصل على الوجود بأسره، مثل فيثاغورس الذى أدرك أهمية العدد و

(1) AdrW, S. 456, 457

(2) New Woods, P. 80, 81

العلاقات الخارجية فأراد تطبيقها على الوجود بأكمله. يرى هارتمان - فى مقابل هذه الاتجاهات - أن لكل طبقة مبادئها الخاصة التى لا تنتقل بصورة متصلة الى سائر الطبقات الأخرى و من ثم تميزها عن غيرها، فقوانين الطبقات و بصفة خاصة قانونا الجدة المقولية و المسافة المقولية تتقف ضد كل محاولات رد مبادئ الوجود الى مبدأ واحد سواء أكان مبدأ ماديا، بيولوجيا أو سيكومنطقيا⁽¹⁾

القانون الرابع : قانون الإعتماد المقولى

إذا كان القانون الثالث يصف العلاقة بين المقولات الأساسية و المقولات الخاصة فإن الدلالة الحقيقية للقانون الرابع تكمن فى وصف العلاقة بين المقولات الخاصة لطبقات الوجود الواقعى و هى علاقة الاعتماد و الاستقلال بين طبقات مقولات الوجود الخاصة فى تدرجها من أسفل لأعلى.

يمكن أن نوضح هذه العلاقة أولا من خلال العلاقة بين المقولات الأساسية و المقولات الخاصة.

تعتمد المقولات الخاصة - المقولات العليا - على المقولات الأساسية - المقولات الدنيا- من حيث أن الأخيرة مفترضة بصفة دائمة فى الاولى، ولكن المقولات الخاصة من جهة أخرى لا تشتق -كما ذكرنا- فقط من المقولات الأساسية، ومن ثم فهى مستقلة فى نفس الوقت عن المقولات الأساسية.

على هذا النحو تبحث قوانين الاعتماد المقولى علاقات الاعتماد والاستقلال بين المقولات الدنيا والمقولات العليا، وبين المقولات الخاصة للطبقات الأربع وبعضها فى ارتفاع بعضها عن البعض.

يمكن شرح القوانين الأربعة الفرعية فى ارتباطها ببعض على النحو التالى:

إذا كانت المقولات العامة - أو المقولات الدنيا بصفة عامة - مفترضة فى المقولات العليا، فالمقولات الدنيا دائما هى "الأقوى" القانون الأول، فالمقولات العليا تتضمن المقولات الدنيا دون أن يحدث العكس. هذا التضمن الأحادى يعنى أن المقولات الدنيا مقولات مستقلة عن المقولات العليا من حيث أنها لا تتطلب لوجودها المقولات العليا، من هنا تتبع قوتها [القانون الثانى] ولكن المقولات العليا من جهة أخرى لا تشتق فقط من المقولات الدنيا دون أن يشكل اعتمادها فى نفس

⁽¹⁾ Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S.88

الوقت على المقولات الدنيا اى تناقض (القانون الثالث) اذن فهي الاخرى تستقل-
الى حد ما- عن المقولات الدنيا (القانون الرابع).

تسحب هذه العلاقة ايضا على العلاقة بين الطبقات الخاصة من حيث ان
طبقات المقولات لا تقف الى جانب بعضها البعض ولكنها ترتبط معا فى بناء طبقي
رأسى.

هذه العلاقة - علاقة اعتماد واستقلال الطبقات الخاصة عن بعضها- هي ما
تبرر تركيب العالم كعالم تحكمه وحدة مقولية واحدة وليس كعالم طبقات مستقلة.

فاذا كانت المقولات العليا هي الأضعف فان قوة المقولات الدنيا تكمن فى ان
المقولات العليا فى ضمها المقولات الدنيا اليها لا يمكنها ان تلغى طريقة تحديد
المقولات الدنيا، فالارتباط العلى الفيزيقي *kausalnexus* الذى يسود ميدان الوجود
غير العضوى لا يمكن لأى طبقة اخرى عليا ان تلغيه، ومن هنا تتبع قوته
واستقلاله المطلق عن سائر اشكال التحديد المقولى العليا، فالتحديد العضوى فى
غياب طبيعة غير عضوية تسودها العلية غير ممكن، بل يقوم التحديد العضوى
بتشكيل التحديد العلى- شكل تحديد مقولات الطبيعة غير العضوية- وضمه كعنصر
يدخل فى تركيبه. هذا التشكيل ممكن من حيث ان عليا الطبيعة عمياء لا تتجه نحو
تحقيق غرض معين، من هنا أمكن تشكيلها. يفترض التحديد النهائى - شكل تحديد
مقولات الوجود العقلى- أيضا عليا الطبيعة، اذ فى وجود طبيعة يغيب عنها
الارتباط العلى الدائم لما أمكن تحقيق أى غرض، اذ يتوقف تحقيق الغرض على
تحديده وعلى الوسيلة المختارة لتحقيقه وهما المرحلتان السابقتان على مرحلة تحقيق
الغرض. يكمن ضعف الطبقات العليا اذن فى عدم قدرتها على الغاء شكل تحديد
الطبقة الدنيا و تكمن أيضا قوة الطبقة الدنيا ومحايدها أو استقلالها أى وجودها
بصرف النظر عن وجود أية طبقة نعلوها، ولكن الطبقة الدنيا لا تشكل بالنسبة
للطبقة العليا سوى عنصر يدخل فى تركيبها سواء كان هذا العنصر "مادة" أو
"اساس وجود" من هنا كان للطبقة العليا هي الأخرى استقلالها النسبى عن الطبقة
الدنيا. (١)

يقف القانون الأول- وفقا لهارتمان ضد كل أشكال الغائية والتي يكمن
خطؤها فى انها تجعل الطبقة العليا التي هي مقولة العقل دائما الطبقة الأقوى ومن

(1) AdrW, S. 472, 497

ثم فالميتافيزيقا الغائية" ميتافيزيقا من أعلى"، فرغم اتفاق الغائية مع هارتمان فى استقلال المبادئ العضوية إلا أن خطاها يكمن مرة أخرى فى بحثها عن اساس هذه المبادئ فى الطبقة العليا.^(١)

بينما يقف القانون الرابع- وفقا لهارتمان- ضد كل اشكال الرد، فالمادية تحاول رد مقولات الوجود العضوى الى مقولات المادة غير الحية، ويحاول الاتجاه البيولوجى أن يرد الوعى الى محض عمليات عضوية و من ثم يلغى على هذا النحو أى استقلال للوجود النفسى أو العقلى بينما يحاول أخيرا الاتجاه السيكلوجى أن يرد الوجود العقلى الى عمليات نفسية^(٢).

على هذا النحو يرى هارتمان أنه بالقوانين المقولية - الثالث و الرابع بصفة خاصة - قد استطاع أن يقدم تفسيراً جديداً لوحدة العالم يتجنب به الأخطاء التى وقعت فيها كل أشكال الواحدية. لا تتناقض وحدة العالم - وفقا لهارتمان - مع عدم تجانس الطبقات - و هو ما اتضح بالقانون الرابع - فرغم اعتماد الطبقات على بعضها، فإن للطبقات العليا دائما استقلالها بخصائصها التى تميزها عن الطبقات الدنيا. فالعالم الواقعى لا يحكمه مبدأ الاتصال وحده ولكن مبدأ أى الاتصال و الانفصال معا، فيتصور الاستقلال - استقلال كل طبقة - بأمل هارتمان أن يكون قد تجنب كل أشكال الرد الأحادى و حفظ للعالم فى نفس الوقت وحدته^(٣).

^(١) Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S. 90

^(٢) Ibid, S. 93

^(٣) Smith, John "Hartmann's New Ontology" in "The review of Metaphysics" Vol. VII Sep. 53 - June 54. AMS company, New York, PP. 592 - 594

مناقشة وتعليق:

يركز الباحث هنا في خاتمة هذا الفصل على نقطتين رئيسيتين يرى أن هارتمان لم ينجح في إظهارهما.

١- ما طريقة وجود المقولات ؟

لقد رفض هارتمان هوية "المقولات" و "التصورات". ليست المقولات تصورات ولكنها تركيبات أبدية أزلية، لا يبرهن على هذا الوجود سوى المحاولات المستمرة للتعبير عنها من خلال تصورات و ذلك على مدار التطور التاريخي للفلسفة^(١) ليست المقولات إذن من خلق الفكر ولكنها توجد وجودا مستقلا عنه و إن لم يكن مستقلا عن الموجودات، فالمقولات من حيث أنها مبادئ الموجودات فهي كامنة فيها بالضرورة^(٢).

هنا يثور التساؤل : ما طريق وجودها إذن كمقولات توجد وجودا مستقلا عن العقل ؟

لدى هارتمان هناك طريقتان للوجود : وجود واقعي ووجود مثالي. هل توجد المقولات وجودا واقعيا أم وجودا مثاليا ؟ لقد رفض هارتمان بنفسه هوية المقولات و الوجود المثالي، لا توجد المقولات إذن وجودا مثاليا^(٣) لم يتبق إذن سوى أنها توجد وجودا واقعيا، يرفض Brelage القول أن مقولات هارتمان مقولات واقعية لسبب بسيط وهي أنها - كما يحددها هارتمان بنفسه - ليست موجودات زمانية أو مكانية^(٤).

هل يمكن حل هذه المعضلة بالقول أن مقولات الواقع - من حيث أنها توجد وجودا كامنا في الواقع - مقولات واقعية، و مقولات الوجود المثالي - من حيث أنها توجد في الوجود المثالي مقولات مثالية.

لم يقدم هذا الفرض حلا لهذه المشكلة، إذ ستبقى لدينا المقولات الأساسية، تلك التي تنطبق وفقا لهارتمان على ميداني الوجود الواقعي و المثالي على حد سواء، هل يصح عندئذ أن نقول أنها توجد وجودا واقعيا و مثاليا في نفس الوقت.

(1) AdrW, S. 103, PMC, Tome I P. 346

(2) AdrW, S. 102, 103, PMC, Tome I P. 341

(3) AdrW, S. 40

(4) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S.298

على هذا النحو نجد أن هارتمان بنسبه وجود قائم للمقولات مستقل عن السقل لينفى عنها صفة أنها تصورات من عمل العقل قد وقع فى مشكلة أخرى لم يستطع حلها.

٢- المقولات الأساسية - وفقا لهارتمان مقولات تتطبق على الوجود بأسره - الوجود الواقعى والمثالى. يرى الباحث أن هارتمان لم ينجح فى تطبيق هذه الفكرة على سائر المقولات الأساسية فإذا عدنا الى مقولة "الصراع" نجد أنه يذكر صراحة أنه لا وجود لمقولة الصراع فى الوجود المثالى، لا وجود لها سوى فى الوجود الواقعى^(١) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا عدنا الى النص الذى يذكره بشأن مقولات الكم والذى يقول فيه "تسود مقولات الكم طبقة الواقع الدنيا و تلعب دورا ثانويا فى الميدان العضوى، ويختفى التركيب الرياضى فى الاتجاه لأعلى"^(٢) كان فى ذلك مثال آخر على إختفاء مقولات الكم من طبقات الوجود الواقعى العليا. وإذا كان يمكن الرد على ذلك بأن هارتمان قد ذكر صراحة أن الكم يسود الواقع فى كليته و أنه ليس من الضرورى للكم أن يكون كما رياضيا، فالكم الرياضى لا وجود له إلا فى طبقة الوجود غير العضوى، فإنه يبقى أن هارتمان لم يوضح لنا كيف يمكن للكم ألا يكون كما رياضيا.

من هذين المثالين يجد الباحث أن هارتمان لم ينجح فى جعل سائر المقولات الأساسية تتطبق على الوجود بأسره، فلقد اختفت فى المثال الأول مقولة "الصراع" من الوجود المثالى و اختفت فى المثال الثانى مقولات الكم من طبقات الوجود الواقعى العليا.

نفس الأمر فيما يتعلق بقوانين المقولات. قوانين المقولات - وفقا لهارتمان - قوانين عامة أى تتطبق على سائر مقولات الوجود. لم يفلح هارتمان فى جعل قانون "الظهور مرة أخرى Wiederkehr" و لا قانون "المادة" قانونا عاما لسائر المقولات.

ظهور المقولات الدنيا مرة أخرى فى الطبقات التى تعلوها ليس قانونا عاما ينطبق على سائر المقولات بنفس الصورة، فإذا كانت المقولات الأساسية تظهر فى سائر طبقات الوجود الواقعى مرة أخرى بصورة مختلفة، فإن هناك من المقولات ما لا يصعد الى آخر الطبقات العليا و لكنه يتوقف عن الظهور عند حد معين كمقولة

(1) AdrW, S. 293

(2) Ibid, S. 356

"المكان" التي لا تظهر إلا في طبقتي الوجود غير العضوي و الوجود العضوي .
ليس قانون "الظهور مرة أخرى" إذن قانونا عاما.

أما بخصوص قانون "المادة" فإنه أيضا كما رأينا لا يحدد فقط سوى العلاقة
بين مقولات الطبقتين الأولى و الثانية حيث تشكل مقولات الوجود غير العضوي
"مادة" مقولات الوجود العضوي فإذا أتجهنا لأعلى لم تعد مقولات الطبقة الدنيا
"مادة" لمقولات الطبقة التي تعلوها ولكنها فقط "أساس وجود".

نتائج البحث

نتائج البحث

والآن إلى سؤالنا الذي صدرنا به بحثنا :

هل إستطاع هارتمان أن يعيد للفلسفة مبحثها الأصيل -الأنطولوجيا- وأن يقيمها أنطولوجيا غير ميتافيزيقية، إنطلاقا من أسس علمية، أو موجهة توجيهها علميا تراعى نتائج العلم ولا تستخدم المنهج العلمى البنائى التركيبى فى بحث الوجود.

يضع الباحث ردا على هذا التساؤل النتائج الآتية :

(١) حين رفض كانط الميتافيزيقا التأملية -ميتافيزيقا الله والعالم والروح- قصر الفلسفة على نظرية المعرفة، لم تعد الفلسفة الأولى موضوعا للفلسفة. موضوع الفلسفة قاصر فقط على شروط إمكانية الخبرة وهو ما عده بعض مؤرخى الفلسفة خطوة إلى الأمام حققتها الفلسفة^(١).

ما هكذا فعل هارتمان، لقد إتفق مع كانط على رفض الميتافيزيقا التأملية، إلا أنه مع هذا لم يقصر الفلسفة على نظرية المعرفة، فمازالت الأنطولوجيا مبحثا أصيلا للفلسفة وإن كانت أنطولوجيا تستبعد المسائل الميتافيزيقية التأملية وهو ما يمكن أن يتضح بمراجعة سريعة لمحتويات هذا المبحث.

إشتمل المبحث الأنطولوجى إلى جانب تحديد المعنى العام للوجود على موضوعات "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" وهو مبحث التمييز بين الوجود والماهية، أو بين ما يسميهما "لحظتى الوجود"، ثم التمييز بين "طريقتى الوجود" أى بين الوجود الواقعى والمثالى وهو التمييز الذى يتحدد بصورة نهائية بدراسة القوانين النمطية لكل منها -أى لكل من الوجود الواقعى والوجود المثالى- وأخيرا تناول هذا المبحث مقولات الوجود العام أى تلك التى تنطبق على الوجود بأسره، ثم المقولات الخاصة بكل طبقة من طبقات الواقع على حدة.

من هذه المراجعة السريعة لما تناوله مبحث الأنطولوجيا لدى هارتمان يخلص الباحث إلى النتيجة الأولى وهى أن موضوع الفلسفة لدى هارتمان ليس

(1) Nelson, Leonard "Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973 P.84

قاصرا على نظرية المعرفة وإنما الأنطولوجيا -كمبحث الوجود من حيث هو وجود- موضوع الفلسفة الأصيل.

(٢) بدأ هارتمان بداية أرسطو حين جعل -الوجود من حيث هو وجود- موضوع الأنطولوجيا، إلا أن هذا لا ينفي أن أنطولوجيا هارتمان تختلف بالضرورة عن أرسطو والعصور الوسطى وهو ما يتضح من إختلاف الموضوعات التي يحويها مبحث كل منهما على ناحية ومن خلوانطولوجيا هارتمان من المباحث الميتافيزيقية-الله والخلود - من ناحية أخرى والتي شكلت لدى أرسطو جزءا لايتجزأ من الأنطولوجيا وظلت على هذا النحو فى أنطولوجيا العصور الوسطى .

(٣) أنطولوجيا هارتمان أنطولوجيا تحليلية، لا أنطولوجيا بنائية دجماطيقية . وفى ذلك برهان آخر على أنها لم تكن أنطولوجياميتافيزيقية، أو على تجردها من المباحث الميتافيزيقية فلقد رأينا أن هارتمان حين أراد أن يقدم لنا نظرية للوجود لم يبدأ بالمبحث فى مبادئ الوجود -وإن كان قد رأى أن هذا المبحث يشكل المحتوى الحقيقى لمبحث الأنطولوجيا- أى لم يبدأ بوضع مبادئ أو مسلمات للوجود ثم شيد إنطلاقا من هذه المبادئ بطريقة قبلية بناء أنطولوجيا، ولكنه نحى منحى العلوم فى الوصول إلى قوانينها فكما تصل العلوم الى صياغة قوانينها من بحثها للوجود وملاحظتها للواقع، فكذلك فعل هارتمان، لقد بدأ بالمبحث فى الوجود الواقعى كما تقدمه لنا المعرفة العلمية إعتقادا منه أن هذا هو المنهج العلمى الوحيد والصحيح إلى مبادئ الوجود إذ لا وجود لهذه المبادئ سوى فى الوجود نفسه، الوصول إليها ومعرفتها لن يكون إلا بتحليل الوجود ذاته، فكان أن وصل إلى طبقية البناء المقولى إعتقادا على طبقية الوجود الواقعى، إذ الوجود دائما على نحو ما وفقا لشكل بنائى المقولى، أى أنه قد وصل إلى مبادئ الوجود بناء على أسس علمية. وبصرف النظر عن أن هارتمان يجد فى العلوم برهانه على أن الوجود ذو شكل طبقى تعتمد فيه وتشكل فى نفس الوقت الطبقة العليا على الطبقة الدنيا، فإن ما يهمنا هو تبرير دعوانا بأن ما قدمه هارتمان لم يكن بناء أنطولوجى تركيبيا وإنما قدم أنطولوجيا تحليلية تراعى نتائج ومنهج العلم. وتجعل من مبحث المقولات مبحثا فرضيا مثله فى ذلك مثل سائر مباحث العلوم لا يمكن التأكيد من نتائجه على وجه اليقين.

(٤) لا يتضح الإتجاه العلمى فى أنطولوجيا هارتمان فى منهج الأنطولوجيا فحسب وإنما يتضح أيضا فى محتوى موضوعاتها، فإلى جانب فكرة طبقية الوجود التى وجد أساسها لدى العلوم، هناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها المثال التالى:

فى عدم إقرار هارتمان بمقولة الإتصال وحدها كمقولة تحكم الوجود، ولكن "الإتصال" و"الإنفصال" معا يحكمان الوجود، إتفاق مع آخر نتائج العلم، فلقد أظهرت نظرية الكم "الكوانتم" أن حوادث الطبيعة ليست متصلة ولكنها متقطعة، فإفتراض -اللانهائية فى الصغر- فى الزمان والمكان -إفتراض نيوتن وليبنتر- أثبتت نظرية الكوانتم خطأه وأبدلته بكميات صغيرة جدا أيضا ولكنها متناهية^(١).

(٥) إذا كانت الأنطولوجيا كما رأينا قد شكلت إهتمام هارتمان الأساسى فى الفلسفة، فقد يودى هذا إلى الإعتقاد بأنه يبحث مع "مارتن هيدجر" مشكلة واحدة^(٢). لم يتفق هارتمان مع هيدجر على موضوع الأنطولوجيا، للأنطولوجيا -لدى هيدجر- موضوع آخر، فالأنطولوجيا -وفقا له- تقوم أساسا على التمييز بين الوجود والأشياء فى الوجود، ومتى تم لها هذا التمييز فإنها يجب أن تركز بحثها على مشكلة الوجود وليس على الأشياء فى الوجود، الخطأ الأساس الذى وقعت فيه سائر الميتافيزيقيات -وفقا لهيدجر- هو إهمالها هذا التمييز، والذى يشترك هارتمان -كما يرى هيدجر- معهم فيه، وإن كان خطؤه بالمقارنة بالفلسفات الأخرى أدنى من خطأ غيره لبحثه التركيبات العامة والمقولات الأساسية للوجود^(٣).

يرى الباحث أن هذا الذى إعتبره هيدجر مجرد تقليل من خطأ إرتكبه غيره، رآه غيره أعظم خدمة قدمها هارتمان للفلسفة الحديثة. يقول "رونجن": "أن تبحث أنطولوجيا هارتمان المقولات من حيث محتوى الوجود، لا من حيث تركيباتها المنطقية كما كانت مقولات أرسطو مثلا تبحث، فإن هذه هى أعظم خدمة قدمها هارتمان للفلسفة الحديثة"^(٣).

(1) Storig, Hans "Weltgeschichte der Wissenschaft, Weltbild Verlag, Augsburg, 1992 P. 317,318.

(٢) يعتبر Morgenstern هيدجر وهارتمان المؤسسين الجدد للأنطولوجيا فى الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين.

Morgenstern, "Nicolai Hartmann, Grundlinien einer Wissenschaftlich Orientierten Philosophie" S.9

(2) Spiegelberg, Herbert "The Phenomenological Movement" Vol - I P. 364.

(3) Sohngen Gootlieb "Sein und Gegenstand". Munster 1930 P.40

(٦) لا يشكل العلم أساس الأنطولوجيا فقط ولكنه أساس نظرية المعرفة أيضا وهو ما يتضح بشكل واضح في إحتكام هارتمان للظواهر. تحليل ظاهرة المعرفة هو ما يكشف لنا طبيعة العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع في أنها علاقة مفارقة بين قطبين لكل منهما وجود في ذاته "هذه العلاقة بين الذات والموضوع كقطبين مفارقين ذات أساس علمي هو نظرية النسبية الخاصة ١٩٠٥. لأينشتين التي أثبتت إرتباط ما يشاهده الإنسان في لحظات معينة ومكان محدد إرتباطا وثيقا بحركة المشاهد نفسه هادمة بذلك مبدأ الزمان والمكان المطلقين. لنويتن وأدت بالتالى إلى الفصل الصارم للذات عن الموضوع" (١).

ومن ثم فإذا كان هارتمان قد إستطاع أن يخلص الأنطولوجيا من الميتافيزيقا، فإنه لم يستطع ذلك في نظرية المعرفة، فنظرية المعرفة تتضمن الميتافيزيقا ولكنها ليست الميتافيزيقا التأملية التي يؤسسها الفلاسفة من برج عاجي ولكنها الميتافيزيقا الحتمية التي لم تعد القطب المقابل للعلم بقدر ما هي الميتافيزيقا التي يبررها العلم ذاته في إقراره بمبدأ التنفيذ، ان المراجعة المستمرة والمتوالية والتصحيح الدائم لفروض ونتائج العلم وهو ما ظهر في إقرار هارتمان بتقدم وإستمرارية العلم ومن ثم بلانهاية المعرفة، أو ما يسميه "باللامعقول".

في ذلك أيضا يأتي إتفاقه مع العلوم "التي لا تقدم نظرة للعالم وقوانينه على حقيقتها وإنما يبقى دائما قدر من اللامعقول، فهي تضع عالم الموضوعات الواقعية في نسق من صنعها، يبقى دائما إلى جانبها قدر من اللامعقول لا تمسه" (2).

(٧) لقد إستخدم هارتمان المنهج الفينومينولوجي، إلا أنه في إستخدامه قد أظهر فهمًا يختلف به عن غيره من فلاسفة الفينومينولوجيا الآخرين، فالوصف الفينومينولوجي كما رأينا لم يشكل لدى هارتمان كل الفلسفة، ولكنه نقطة البداية الضرورية أو الشرط الضروري وإن لم يكن الكافي للفلسفة، "الفينومينولوجيا لدى هارتمان تقف عند حدود الوصف الأولى لسائر المعطيات والذي ينتج عنه ظهور المشكلات ومن ثم محاولة تقديم حل لها. الفينومينولوجيا لدى هارتمان إذن ليست سوى أداة منهجية للفلسفة تقف في وصفها موقفا محايدا بين الواقعية والمثالية وهو ما يظهر بصورة واضحة أنه يخالف فهم فلاسفة الفينومينولوجيا

(١) د. السيد نصر "المواجهات الكبرى والإستجابات المنقوصة" مجلة القاهرة. مارس .

(2) Krampf, Wilhelm "Studien zur Philosophie und Methodologie des Kausalprinzips "Kant Studien" 1936, P.68.

لها من حيث إرتباطها دائما بالمثالية .. كفسلفة للكمون، بل لو لم يختلف هارتمان عن فلاسفة الفينومينولوجيا الآخرين -لما وجد طريقه أبدا إلى الفعلية الواقعية كما يلاحظ "هانز أندريه"، فلم تكن فلسفة هارتمان بحثا في الجواهر أو إنطلاقا من الكليات وإنما هي بحث في فعلية الوجود الواقعي وعلاقته⁽¹⁾.

يرى الباحث إضافة إلى ذلك أن هارتمان في إستخدامه للمنهج الفينومينولوجي كان على وعى بإختلافه عن غيره من فلاسفة الفينومينولوجيا وهو ما يمكن أن يظهر في اللوم الذي ألقاه عليهم، إذ أنهم -وفقا له- يحددون بين ظواهر الأشياء والأشياء في ذاتها بينما يرى هارتمان أن للظواهر تتميز بالضرورة عن الأشياء في ذاتها.

(٨) إذا كان بحثنا يقتصر على دراسة فلسفة هارتمان النظرية -الوجود ونظرية المعرفة- فإن هذا لا يمنع من الإشارة إلى أن هارتمان قد قدم نسقا متكاملا عالجا به وفيه شتى مجالات الفلسفة، فحدود إسهامات هارتمان تمتد لتشمل أيضا الأخلاق والجمال . هذه الشمولية التي اتصفت بها فلسفته تجعل منها نسقا متكاملا وتجعل منه فيلسوفا متميزا في القرن العشرين.

لا نغنى بها أن هارتمان كان حريصا على بناء نسق فلسفي متكامل كما كان يفعل الفلاسفة القدماء، فهو نفسه يرى أن زمن بناء الاتساق الفلسفي قد ولى وإنتهى وإنما نغنى أنه لم يأت عام ١٩٥٠ وهو العام الذي توفى فيه إلا وكان قد خاض في شتى موضوعات الفلسفة.

وإذا كانت تغطية هارتمان لموضوعات وميادين الفلسفة بأسرها مما يحمد له، فالمسألة لم تكن بالنسبة له فقط "كم" وإنما "كم" و "كيف"، فغزارة إسهاماته لم تكن على حساب العمق أو الوضوح، بل كان يتناول كل مسألة بالتحليل والشرح الواضح ساعده على ذلك أسلوبه الرشيق وبساطة العرض، وعباراته القصيرة الواضحة والتي كانت تظهر من ورائها خلفية معرفية -فلسفية وعلمية- عميقة.

(1) Andre, Hans "Urbild und Ursache in der Biologie", Munchen 1931, P.195.

وإنتهى وإنما نعى أنه لم يأت عام ١٩٥٠ وهو العام الذى توفى فيه إلا وكان قد خاض فى شتى موضوعات الفلسفة.

وإذا كانت تغطية هارتمان لموضوعات وميادين الفلسفة بأسرها مما يحمد له، فالمسألة لم تكن بالنسبة له فقط "كم" وإنما "كم" و "كيف"، فغزارة إسهاماته لم تكن على حساب العمق أو الوضوح، بل كان يتناول كل مسألة بالتحليل والشرح الواضح ساعده على ذلك أسلوبه الرشيق وبساطة العرض، وعباراته القصيرة الواضحة والتي كانت تظهر من ورائها خلفية معرفية - فلسفية وعلمية - عميقة.

أولاً: المراجع العربية

- (١) إمام عبد الفتاح إمام - المنهج الجدلي عند هيجل - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٨٥.
- (٢) أفلاطون - محاوره فيدون - ترجمة وتعليق على مسمى النشار، عباس الشريبي - دار المعارف ١٩٦٥.
- (٣) أفلاطون - التساوية الرابعة - ترجمة ودراسة فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٨.
- (٤) ثابت الفندي - أصول المنطق الرياضي - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٧.
- (٥) زكريا إبراهيم - كانط أو الفلسفة النقدية - مكتبة مصر - الطبعة الثانية - ١٩٧٢.
- (٦) زكى نجيب محمود، أحمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية.
- (٧) عبد الرحمن بدوي - شلنج - المثالية الألمانية - دار الكتب المصرية - الطبعة الثانية ١٩٣٥.
- (٨) عبد الرحمن بدوي - إمانويل كانط - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الأولى ١٩٧٧.
- (٩) عبد المنعم الحنفي - المعجم الفلسفي - الدار الشرقية - الطبعة الأولى ١٩٩٠.
- (١٠) عثمان أمين - ديكارت - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة ١٩٥٣.
- (١١) عثمان أمين - شخصيات ومذاهب فلسفية - الشركة المصرية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٢.
- (١٢) علي عبد المعطى محمد - ليبنتز - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.
- (١٣) علي عبد المعطى محمد - تيارات فلسفية حديثة - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.
- (١٤) علي عبد المعطى محمد - تيارات فلسفية معاصرة - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.

- (١٥) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول - دار
الجامعات المصرية - الطبعة الخامسة ١٩٧٣.
- (١٦) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - دار المعرفة
الجامعية - ١٩٨٧.
- (١٧) محمود أمين العالم "فلسفة المصادفة" دار المعارف ١٩٧٠.
- (١٨) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" دار المعارف، الطبعة
الثانية ١٩٨٦.
- (١٩) محمود فهمى زيدان "كانط" دار المعارف - الطبعة الثالثة ١٩٧٩.
- (٢٠) وولف، أ. "فلسفة المحدثين والمعاصرين" ترجمة أبو العلا عفيفى - لجنة
التأليف والترجمة والنشر.
- (٢١) يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" - دار القلم - بيروت - لبنان -
الطبعة الثالثة.

References

1-Hartmann's Works

- Adrw Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorielehre (1940), 3. Aufl. Berlin 1964
 E Ethik(1926), 4. Aufl. Berlin, 1962
 GdO Grundlegung der Ontologie (1935), 4. Aufl. Berlin, 1965
 I Kleinere Schriften, Band 1, Berlin(1955)
 MuW Möglichkeit und Wirklichkeit (1938), 3. Aufl. Berlin, 1966
 New Ways New Ways of Ontology,(1940), trans. by: R.C.Kühn,1953
 PdgS Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften (1933), 2.Aufl. Berlin,1949
 PdN Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre (1950) 1.Aufl.
 PMC Les Principes d'une Metaphysique de la Connaissance. Traduction de "Raymond Vancourt"
 TD Teleologisches Denken (1951), 2.Aufl. Berlin, 1966

Other References

- Abagnano, Nicola "Psychologism", in *Encyclopedia of Philosophy* Vol.6 , PP.520-521.
 Acton, H.B. "Idealism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol.4, PP. 110-118
 Adams, Marilyn McCord , *William Ockham* Vol. 1 University of Notre Dame Press, 1987
 Adamson, Robert *The development of Greek Philosophy* William Blackwood & Sons, Edinburgh& London 1908
 Alston, William& NahKnikian George (ed.) *Readings in the twentieth Century* The Free Press of Glencoe, Macmillan, London.
 Aristotle , *Metaphysics* vii, trans. by: Tredennick, Hugh , in *Greek Philosophy* , ed. by E. Regshald, 2nd ed: The Free Press, New York 1985
 Barnes, Jonathan *The Ontological Argument* Macmillan, St. Martins Press, 1972
 Baumann, Willibad *Das Problem der Finalität im Organischen bei N.H Meisenheim/ Glan* 1955
 Beck, Lewis " Neo-Kantianism " in : *Encyclopedia of Philosophy* ,Vol. 5 PP. 468-473
 Berr, Alfred William *The Greek Philosophers* ,Vol. 1 ,Kegan Paul, London, 1882
 Berkeley, " Treatise concerning Principles of Human Knowledge", ed. by Lewis Beck, in: *18th Century Philosophy*, Paul Edwards& Richard Popkin
 Brelage, Manfred "Die Schichtenlehre N. Hartmanns " in: *Studium Generale* ,1956, PP.297-306
 Birault, Henry *Heidegger et l' experience de la pensee* ,Gallimard, 1978
 Bochenski, I.M. *Europäische Philosophie der Gegenwart* , Francke Verlag, 2. Aufl. 1951
 Cohen, Morris *An Introduction to Logic and scientific Method*, Routledge & Kegan Paul, Ltd, London, 1966
 ————— "Possibility in History" in *vii Congress of Philosophy*, Oxford University Press, 1930, PP.19-23
 Copleston, F. *A History of Philosophy. Kant* Vol. 6 Image books , Garden City, New York, 1960

- *A History of Philosophy*. Vol. 5 A division of Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1964
- Daukas, Nancy "Scepticism and the Framework-Relativity of Enquiry" in: *Ratio*, Dec. 94 PP.100-110
- Descartes, R. *Philosophical Essays, Rules for the direction of the Mind*., trans. by: Bobbs-Merrill, Educational Publishing, Indiana, 11th printing, 1978
- Enders, Josef "Der Schichtengedanke bei N. Hartmann", in: *Divus Thomas*, 1947, PP. 84-96
- Erdmann, Johann Eduard "A History of Philosophy", trans. by: Hough, Williston, Vol.iii. *German Philosophy since Hegel*, George Allen & Unwin Ltd. 1921
- Eisler, Rudolf "Stetigkeit", in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mittler & Sohn, Berlin 1930
- Flach, Werner & Holzhey Helmut, *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1980
- Fleischer, Helmut, *N. H.s Ontologie des idealen Seins*, Dissertation, Universität Erlangen-Nürnberg, 1954
- Gardiner, Patrick, *Nineteenth Century Philosophy*, The Free Press, Macmillan, 1969
- Gloy, Karen, *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Königshausen & Neumann, 1990
- Groos, Karl, "N. H.s Lehre vom objektivierten und objektiven Geist" in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, 1937, PP. 266-285
- Guggenberger, Alois, *Der Menschegeist und das Sein*, Erich welw Verlag, Krailling vor München, 1942
- Hartmann, Max, "Prozeß und Gesetz in Physik und Biologie" in: *Philosophia Naturalis*, 1952, PP 277-292
- Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl.*, Martinus Nijhoff, 1966
- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, ii. Teil 6. Aufl., Freiburg 1963
- Hirst, "Realism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol.7 PP.77-83
- Höffe, Otfried, (Hg.) *Klassiker der Philosophie*, Verlag C.H. Beck, München, 1981
- Höfert, Hans-Joachim, "N. H.s Ontologie und die Naturphilosophie", in: *Philosophia Naturalis*, 1950, PP 36-55
- , "Kategorialanalyse und physicalische Grundlagenforschung", in: *N.H. Der Denker und sein Werk*, herausgeg. von Heimsoeth / Heiß, Göttingen 1952
- Hoffmeister, Johannes, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Verlag von Felix Meiner-Hamburg, 1955
- Hossfeld, Paul "N. H.s Kategorie des Naturprozesses" in: *Philosophia Naturalis*, 1960/61 PP.377-390
- , "Die Kategorie der Deszendenz bei N. H." in: *Philosophia Naturalis*, 1967/68 PP. 332-342.
- , "Atom und Molekül innerhalb der Seinslehren von N. H. und A. N. Whitehead" in: *Philosophia Naturalis*, 1970, PP.345-356
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977
- , *the Idea of Phenomenology*, in "20th Century Philosophy" ed. by William Alston & others. The Free Press of Glencoe, 1963.
- Hügli, Anton & Lübecke Paul, (H.g.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1 1992
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans. by: Smith, Norman Kamp, London, Macmillan & Co.

- Ltd. New York. 1964
- Kanthack, Katharina, *N. H. und das Ende der Ontologie*, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1962
- Kaufmann, Matthias, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei William von Ockham*, E. J. Brill. Leiden. New York, Köln 1994
- König, Edmund, *Kant und die Naturwissenschaft*, Braunschweig, 1907
- Körner, S., *Kant*, a Pelican book. 1st published 1955
- , *The Philosophy of Mathematics*, Hutchinson University Library, London 1960
- , "Continuity", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. ii PP. 205-207
- Laas, Ernst, *Kants Analogien der Erfahrung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1876
- Lalande, Andre, "Substrat" in: *Vocabulaire de la Philosophie*, Universitaire de France, Paris 1960
- Leibniz, *Selections*, ed. by Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951
- Levin, David, M. "Husserl's notion of self-evidence", in: *Phenomenology & philosophical understanding*, ed. by, Edo Pivcevic.
- Lichter, Werner, *Die Kategorialanalyse der Kausaldetermination. Eine kritische Untersuchung zur Ontologie N. H.s*, Bonn 1964
- Lüscher, E., *Moderne Physik*, 3. Aufl. München 1987
- MacIntyre, Alasdair, "Essence and Existence" in: *Encyclopedia of Philosophy* PP. 59-61
- Marias, Julian, *History of Philosophy*, trans. from Spanish by: Stanley Appelbaum & Clarence Strawbridge, Dover Publications, Inc. New York 1976
- Mates Benson, "Leibniz on possible Worlds", in: *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, ed. by Harry Frankfurt, University of Notre Dame Press, London 1976
- Morgenstern, Martin, *N. H. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke Verlag, 1992
- Mourant, John, *Formal Logic*, The Macmillan Company, New York, Collier, Ltd. London
- Norman, Kretzmann, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982
- Oberer, Hariolf, "Über die Einheit der kategorialen Gesetze", in: *Kant Studien*, 1966, PP. 282-295
- Parsons, Charles, "Foundations of Mathematics", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5 PP. 188-213
- Passmore, J., *A Hundred years of Philosophy*, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London 1966
- Phillips, R. P., *Modern Thomist Philosophy* Vol. 1 London. Burnes Oates & Washbourne, Ltd. Reprinted 1948
- Philonenko, Alexis, *L'ecole de Marbourg*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1989
- Plessner, Helmuth, "Geistiges Sein. N. H.s neues Buch", in: *Kant Studien*, 1933 PP. 406-423
- Popkin, Richard, "Skepticism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7 PP. 449-461
- Price, *Perception*, Methuen & Co. Ltd. London 1932
- Samuel, Otto, *A Foundation of Ontology*, Philosophical Library, New York, 1953.
- Saunders, Jason (ed.), *Greek & Roman Philosophy after Aristotle*, The Free Press. New York, Collier Ltd. London 2nd printing 1967

- Scheler , Max , " Phenomenology and The Theory of Cognition " in : *Selected Philosophical Essays* ,trans. by : Lachtermann , David , Northwestern University Press . Evanston , 1973
- Shilling , Kurt "Bemerkungen zu N. H. s Ontologie " in : *Archiv Für Rechts und Sozialphilosophie* Leo Jehmen Verlag GmbH München , 1950 / 51 PP.533-555
- Schmitt , Richard " Phenomenology " , in : *Encyclopedia of Philosophy* , Vol. 5 PP. 135-151
- Smart , J. J. C "Kant" in : *Encyclopedia of Philosophy* , Vol. 7 PP. 305-324
- Smith ,John, " Hartmanns New Ontology " in : *The Review of Metaphysics* , Vol. vii , 1954 , PP.583-601
- Spiegelberg, Herbert , *The Phenomenological Movement* , Vol. 2 , Martinus Nijhoff , the Hague, 1960
- Stebbing , Susan , *A Modern Introduction To Logic* ,Methuen &Co. Ltd.London ,3rd ed. 1942
- Stegmüller , Wolfgang , *Aufsätze zur Wissenschaftstheorie* . Darmstadt , 1970

Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy,trans. by: Albert Blumberg ,1969. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht , Holland
- Störig , Hans Joachim , *Weltgeschichte der Wissenschaft* , Band 1 , Weltbild Verlag , 1992
- Stumph, Samuel Enoch , *Philosophy. History & Problems* , Mc Graw Hill book Company,3rd ed. 1983
- Taylor , A. E. , *Plato. The Man And His Work* , Methew & Co. Ltd. 1st Publishing 1926, reprinted 1978
- Thilly , Frank & Wood, Ledger, *A History of Philosophy* , Rinehart Holt & Winston 1966
- Tymieniecha, Anna Teresa , *Essence et Existence* , Montaigne , Paris,1955.

Leibniz Cosmological Synthesis , Assen McMxiv , 1964
- Weinberg , Julius , *A Short History of Medieval Philosophy* , Princeton , New Jersey 1964
- Woodbridge , Frederick , *Aristotles Vision of Nature* , Columbia University , 1965
- Wright , Crispin , *Realism . Meaning and Truth* , Basil Blackwell . Oxford 1987
- Zeller, Eduard , *Outlines of The History of Greek Philosophy* ,Routledge& Kegan Paul Limited, London, 1948

ثبت بأهم المصطلحات الواردة في هذا البحث

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
قانون التغير: أحد القوانين المقولية. منطوقه: أن العناصر المقولية في الطبقة الدنيا تأخذ بظهورها في الطبقات العليا أشكالاً تتغير باستمرار.	Law of modification	1) Abwandlungsgesetz
تطابق: أن تعبر صورة الموضوع أو التمثيل بصورة صحيحة عن الموضوع المدرك.	adequacy	2) Adäquatheit
الكلية: من المقولات الأساسية للوجود. تشكل مع مقولة الفردية أحد أزواج مقولات الكيف الثلاثة. الكلي هو ما يشكل هوية الأشياء الجزئية المختلفة.	generality	3) Allgemeinheit
لامنتقي: الموضوع الذي يفتقر إلى تركيب منطقي موضوع لامنتقي ومن ثم فهو لامعقول.	alogical	4) Alogische
المثالية غير المستقلة: للجوهر وجود مثالي إلا أنه ليس مستقلاً عن الوجود الواقعي.	attached ideality	5) Anhangenede idealität
الحس: إدراك داخلي لموضوعات مفارقة للذات، وهو شكل المعرفة القبلية.	intuition	6) Anschauung

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
7) Ansichsein	Being-in-itself	الوجود في ذاته: لسانر موضوعات المعرفة وجود في ذاته سواء أكانت موضوعات واقعية - الأشياء والحوادث النفسية والعقلية - أو مثالية مثل الرياضيات والمنطق والقيم والجواهر وإن لم يكن من الممكن معرفتها في كليتها
8) Antinomie	antinomy	معضلة: وهي الفكرة ونقيضها لكلاهما لدى العقل وجاهاته بحيث يصعب ترجيح إحداها على الأخرى.
9) Aporetik	aporetic	المنهج الأشكالي: منهج عرض الفكرة ونقيضها.
10) Aporie	aporia	معضلة: يستخدمها هارتمان كمترادف للمصطلح Antinomie
11) Ausschliessung	exclusion	الإستبعاد: علاقة بين الأنماط، يعنى أن نمطا ما يمكن أن يتعارض مع نمط آخر.
12) Axiologische wahrheit	axiological truth	الصدق الآسيولوجي: معيار لصدق المعرفة، مضمونة اتفاق الوجود مع قيمة. ما يتطابق مع الأفكار فهو صادق، وليس الأشياء والوقائع سوى انعكاسات للأفكار. لا يأخذ به هارتمان.

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
الخارجي: من المقولات الأساسية للوجود. ما هو خارجي في بناء علوي من بناءات الوجود قد يكون ما هو داخلي في البناء الأدنى.	the outer	13) Äußeres
الثابت: ما يبقى ثابتاً غير متغير بحيث يعطى لشكل الوجود هويته.	The remaining constant	14) Beharrende
الوعي: الجانب الداخلي للتركيب الأنطولوجي الذي يسمى "الذات" وهو الجانب القادر على تمثيل الأشياء.	consciousness	15) Bewusstsein
صورة الموضوع: صورة موضوع المعرفة أو هو محتوى الشيء المدرك والذي أنتجه فعل المعرفة داخل الذات.	image of the object	16) Bild des Gegenstandes
الوجود العيني: موضوع الوجود الذي يتحدد دائماً بمقولات محددة. ليس بالضرورة أن يكون مادة، قد يكون واقعياً أو مثالياً.	concretum	17) Concretum
الوجود هنا: أحد خاصيتي الوجود الأساسية والضرورية والأكثر عمومية، وتعني أن هناك شيئاً ما.	hereness	18) Dasein

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
19) Dependanzgesetz	law of dependance	قانون الإعتماد: من القوانين المقولية. منطوقه: تعتمد مقولات الطبقة العليا على الطبقة السفلى في تكوينها.
20) Determination	determination	التحديد (الحتمية): من المقولات الأساسية. طبقات الوجود في تدرجها يحدد كل منها الآخر ومبادئ الوجود في كليتها تحدد الوجود في كليته. ليس للتحديد شكل واحد.
21) Dimension	dimension	الهمد: أحد المقولات الأساسية للوجود. يعنى الوسيط الذى تحدث فيه كل العلاقات والتحديدات.
22) Disjunktive Möglichkeit	disjunctive possibility	الإمكانية المنفصلة: أى الوجود الممكن المحض أو المستقل عن الوجود الفعلى. لا وجود له سوى في ميدان الوجود المثالي.
23) Diskretion	discretion	الإفصال: من المقولات الأساسية للوجود. لا تحكم وحدها الوجود. بالوجود مظاهر "إتصال" و "إنفصال"، التغير المتصل للحركة من مظاهر الإتصال. عدم تحول أشكال الذرات إلى بعضها من مظاهر الإنفصال.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
24) Eidetische Reduktion	eidetic reduction	الرد المباهوي: منهج موسرل الذي يقوم على رد الوقائع الجزئية إلى الماهية الكلية. وافق هارتمان موسرل على استخدامه.
25) Eidos	eidos	الماهية: بالمعنى الأفلاطوني أي الملامح الجوهرية للأشياء.
26) Eins	One	الواحد: يشكل مع "الكثرة" الزوج الأول من مقولات الكم. بناءات وأشياء الواقع هي ما تبرر لدى هارتمان للحديث عن "الواحد" كمقولة.
27) Einstimmigkeit	concord (harmony)	الإتساجم: من المقولات الأساسية للوجود. يعنى ثبات العلاقات بين قوى الوجود.
28) Element	Element	العنصر: من المقولات الأساسية للوجود. وهو الوحدة الأولى في النسق، إذ يتكون أي بناء أو نسق من عناصر.
29) Endlichkeit	finitude	النهائية: يشكل مع "اللانهاية" الزوج الثالث من مقولات الكم. يبرهن على وجوده أن بعض الكميات لا تتقسم في الواقع إلى ما لا نهاية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
30) Erkenntnis	knowledge	المعرفة: علاقة بين الذات والموضوع مفارقة لكل منهما ومن ثم فهي علاقة أنطولوجية في أساسها.
31) Erkenntnis a posteriori	knowledge a posteriori	المعرفة البعدية: يتم معرفة موضوعات الوجود الواقعي -في جانب منها -معرفة بعدية أي بالإدراك الحسي وفي جانب آخر معرفة قبلية. لا يمكن معرفة الوجود المثالي معرفة بعدية.
32) Erkenntnis a priori	knowledge a priori	المعرفة القبلية: حدس داخلي تدرك به الذات الملامح الضرورية الكلية للموضوعات المفارقة لها سواء أكانت موضوعات واقعية أو مثالية.
33) Erscheinung	appearance	الظاهرة: تركيب موضوعي داخل الوعي يدل على صورة الموضوع التي أحدثها فعل المعرفة داخل الوعي وهي وإن كانت داخل الذات إلا أنها تتصف بالموضوعية وليس بالذاتية من حيث أنها تمثل الموضوع.
34) Existenz	Existence	الوجود الفعلي القائم: كل ما هو متحقق بالفعل سواء أكان وجودا واقعيا أو مثاليا، فرديا أو كليا.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
35) Freie Idealität	free ideality	المثالية المستقلة: للمنطق والرياضيات والقيم وجود مثالي مستقل في وجوده عن الوجود الواقعي بعكس الجواهر.
36) Freiheitgesetz	Law of Freedom	قانون الحرية: من القوانين المقولية. تستقل مقولات الطبقة العليا عن مقولات الطبقة الدنيا رغم اعتمادها عليها في وجودها.
37) Form	Form	الصورة : من المقولات الأساسية. لا توجد صورة بمعنى مطلق فإذا كان الوجود طبقات، فكل صورة هي مادة لصورة أعلى منها.
38) Fürsichsein	Being Forself	الوجود للذات: الوجود الذي تتصف به الموضوعات القصدية لدى هوسرل. ليس لها وجود في ذاته.
39) Ganzes	Allness	الكل: يشكل مع "الجزء" الزوج الثاني من مقولات الكم. للجزء والكل علاقة واقعية لدى هارتمان.
40) Gefüge	system	البناء : يعنى لدى هارتمان ما عنته الميتافيزيقا القديمة بالنسق مع إختلاف بسيط أن عناصر النسق لدى هارتمان عناصر ديناميكية وليست صورية أو مادية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
41) Gegensatz	contrast	التقابل: من المقولات الأساسية. الشكل الصحيح للتقابل لدى هارتمان هو التقابل في الإتجاه حيث لكل طرف طرف مقابل له.
42) Gegensatzkategorien	categories of contrast	مقولات التقابل: إحدى مجموعات المقولات الأساسية الثلاث، عددها ٢٤ مقولة تنطبق على الوجود في كليته، الوجود الواقعي والمثالي.
43) Geltungsgesetz	Law of Validity	قانون الصلاحية (الإنطباع): أحد القوانين المقولية. منطوقه: لا وجود منفصل للمقولات عن موضوعات الوجود التي تنطبق عليها.
44) Gesetzlichkeit	Uniformity of Nature	الإطراد : من مقولات الوجود غير العضوي. مجرد تتابع للحالات دون أن يصاحبها إنتاج السابق لللاحق.
45) Gnoseologie	Gnoseology	نظرية المعرفة: مصطلح مرادف لنظرية المعرفة التي تبحث المعرفة بالوجود الواقعي والمثالي.
46) Gnoseologische Ansichsein	gnoseological Being-in-itself	الوجود في ذاته المعرفي : تنظر الذات لموضوعات المعرفة التي تدخل في علاقة معرفية معها على أنها موضوعات ذات وجود في

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		ذاته معرفي. لا يمكن في هذه المرحلة تحديد ما إذا كانت لها أيضا وجود أنطولوجي في ذاته.
47) Ideale Apriorität	ideal apriority	القبليّة المثاليّة: صفة للمعرفة القبليّة بالوجود المثالي. لها شكلان الحدس والإستنباط.
48) Ideal Erkenntnis	ideal knowledge	المعرفة المثاليّة: هي المعرفة القبليّة بالوجود المثالي وتأخذ شكل حدس معطى مباشر يليه حدس غير مباشر (إستنباط) للعلاقات القائمة بين الحدوس المنفصلة.
49) Ideale Gebilde	ideal buildings	بنايات مثاليّة: يقصد بالبنائات المثاليّة موضوعات الوجود المثالي كالمربع مثلا.
50) Ideales Sein	ideal being	الوجود المثالي : الوجود المثالي وجود في ذاته مستقل عن المعرفة به. تشكل الرياضيات والمنطق والجواهر والقياس موضوعاته.
51) Identität	Identity	الهوية : من المقولات الأساسية للوجود، يشكل مع "التمييز" أحد أزواج مقولات الكيف، فبين سائر الأشياء المتمايزة هناك هوية جزئية

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		وتمييز جزئي.
52) Immanente Apriorität	immanent apriority	القبالية المحايثة: صفة لقوانين أو مقولات المعرفة الواحدة بين الذوات والتي تبرر الهوية الجزئية لتمثيلات الأفراد.
53) Immanente Wahrheit	immanent truth	الصدق المحايث: معيار صدق المعرفة لدى هوسرل. علاقة بين فعل القصد وموضوع القصد. لا يعبر وقتا لهارتمان عن صدق المعرفة إنما هو مجرد إتساق الفكر من حيث أن فعل القصد وموضوعه كلاهما مخايث للوعي.
54) Implikation	Implication	التضمن: علاقة بين أمطال الوجود. تعني أن نمطا معيناً يمكن أن يفترض نمطا آخر.
55) Implikationsgesetz	Law of Implication	قانون التضمن: من القوانين المنطوية. منطوقه: تتضمن كل مقولة سائر مقولات نفس الطبقة التي تنتمي إليها.
56) Indäquatheit	inadequacy	عدم التطابق: لا تمثل صورة الموضوع التي أحدثها فعل المعرفة داخل الذات الموضوع في كليته من حيث أنه لا يمكن سوى معرفة جزء منه.
57) Inkompossibilität	Incompossibility	الامكانية المنفصلة إستعاره هارتمان من ليبنتز يعني به

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		من الممكن لممكنات متعارضة أن تقوم معا.
58) Indifferente Möglichkeit	Indifferent possibility	الإمكانية المحايدة : من أنماط الوجود. ليست حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلي توجد إلى جانبه ولكنها الوجود الفعلي ذاته.
59) Indifferenzgesetz	Law of Indifference	قانون المحايدة : من القوانين المقولية. تستقل مقولات الطبقة الدنيا عن مقولات الطبقة العليا
60) Individualität	individuality	الفردية : من المقولات الأساسية للوجود. الوجود الفردي هو ما يحدث مرة واحدة.
61) Inneres	the inner	الداخلي: لا بمعنى ما هو جوهري في مقابل ما هو عرض. إذا كان الوجود ينقسم إلى طبقات، فما هو داخلي في بناء أدنى بشكل ما هو خارجي في البناء الذي يعلوه.
62) Intentionalität	intentionality	القصدية: فكرة هوسرل. إتجاه الوعي نحو موضوعه دون أن يعنى هذا الاستدلال على وجود أو عدم وجود هذا الموضوع.
63) Irrational	Irrational	اللامعقول: (١) القدر من الوجود في ذاته الذي لا

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		يمكن إدراكه بالعقل البشري لتخطيه بطبيعته قدرة العقل على معرفته. (٢) ما لا يمكن أن يكون موضوعا مدركا بالعقل البشري لإفتقاره إلى تركيب منطقي.
64) Kategorialer Monismus	Categorial monism	الواحدية المقولية: ينتظم الوجود نسق من المقولات تشتق بالضرورة من مبدأ واحد أعلى. لا يأخذ به هارتمان.
65) Kategorialer Teleologismus	Categorial teleologism	الغائية المقولية: مبادئ الوجود غايات تحدد الوجود تحديدا شائيا.
66) Kategorialgesetze	Categorial laws	القوانين المقولية: تنتظم سائر المقولات وفقا لقوانين مقولية معينة. هذه القوانين هي ما تبرر وحدة العالم الواقعي وإنقسامه في نفس الوقت إلى طبقات.
67) Kategorie	Category	مقولة: ليست المقولات تصورات ولكنها قوانين الوجود المحايثة للوجود والمستقلة بالتالي في وجودها عن معرفتنا.
68) Kausalität	Casuality	العلية: مقولة خاصة عن الوجود غير العضوي تعنى إنتاج السابق لما هو لاحق.
69) Kohärenzgesetz	Law of Coherence	قانون الترابط: من القوانين

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		المقولية. لا توجد المقولات بشكل منفرد وإنما ترتبط دائما بطيقة مقولية معينة.
70) Kompossibilität	Compossibility	الإمكانية غير المنفصلة: مصطلح ليبنتز يستعيره هارتمان ليعنى به أنه متى كان "أ" ممكنا كان "لا أ" غير ممكن داخل نفس النسق.
71) Konspektive Schau	conspective intuition	الحدس غير المباشر: حدس للعلاقات القائمة بين الظواهر المفردة ذات الوجود المثالي والتي تم حدسها حدسا مباشرا.
72) Kontinuität	continuity	الإستمرارية: من المقولات الأساسية للوجود، تعنى لدى هارتمان العلاقة الدائمة المتصلة بلا فجوات. لا تحكم هذه المقولة الوجود وحدها دون المقولة المقابلة لها "الانفصال" فالوجود لا ينتظم طبقا لإحداها
73) Kritik	critic	النقد: رفض كل نقطة بداية أو كل حكم مسبق. البحث النقدي هو ذلك الذي يبدأ بوصف الوقائع الظاهرة دون إقحام أى فرض ميتافيزيقى مسبق.
74) Logik	Logic	المنطق: للمنطق وجود أنطولوجى فى ذاته. يشكل مع الرياضيات والجواهر

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		والقيم موضوعات الوجود المثالي في ذاته.
75) Mannigfaltigkeit	Multiplicity	الكثرة: من المقولات الأساسية. لا يمكن تصور ما دون "الوحدة" فالكثرة دون وحدة تجمعها كثرة فارغة.
76) Materie	Matter	للمادة: من المقولات الأساسية. لا توجد مادة بمعنى مطلق. فإذا كان الوجود ينقسم إلى طبقات. فكل مادة في طبقة وجود هي صورة في طبقة أدنى منها.
77) Materiegesetz	Law of Matter	قانون المادة: من القوانين المقولية. منطوقه: تشكل مقولات طبقة الوجود غير العضوي مادة مقولات الوجود العضوي.
78) Metaphysik	Metaphysics	المتافيزيقا: دراسة التقدر من الموضوعات غير القابلة للحل لتخطيها حدود المعرفة البشرية. توجد في سائر موضوعات البحث.
79) Modus	Mode	التمط: أي شكل الوجود. أحد المقولات الأساسية. للوجود ستة أنماط الإمكانية، الضرورة، الفعلية، غير الفعلية، غير الممكن، المصادفة.
80) Mutation	Mutation	التغير الفجائي: أحد مقولات

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		الوجود العضوي وتعني أنه من الممكن أن يحدث تغير مفاجئ في أحد كائنات الوجود العضوي.
81) Negativität	Negative	السلب: يمثل مع "الإيجاب" أحد أزواج مقولات الكيف. لايعني التضاد ولكنه يعنى الاختلاف والغيرية.
82) Neutrale Sosein	Neutral Suchness	الوجود هكذا محايد: الوجود هكذا كمحتوى كيفي يمكن أن يصبح وجودا هكذا لموجود واقعي أو لموجود مثالي. قبل ذلك فهو وجود هكذا محايد.
83) Nexus Organismus	nexus organismus	التحديد العضوي: المقولة التي تحدد الوجود العضوي وتعني أن الطبيعة موجهة نحو تحقيق هدف دون نية تحقيق هذا الهدف أو دون قصد واعى.
84) Novumgesetz	Law of Novelty	قانون الجدة: أحد القوانين المقولية. لمقولات كل طبقة خصوصيتها لا تتكون تماما من العناصر المقولية للطبقة التي تدنوها.
85) Objektionsgrenze	boundary to becoming object	جسد التموضع : ينقسم الموجود في ذاته وفقا للذات إلى جزء يمكن لها أن تعرفه وجزء ما فوق موضوعي لا يمكن لها أن تعرفه. الحد

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		الذى يفصل بين هذين الجزئين هو حد التوضع وهو حد متحرك قابل للتغير.
86) Objektive Geist	objective mind	العقل الموضوعي : الحياة العقلية العامة لمجتمع ما.
87) Objektivierter Geist	objectivized mind	العقل الموضوعي: هو سائر ما أنتجه الإنسان من أعمال أدبية وفنية تبقى عبر الزمان.
88) Objektum	Objektum	موضوع المعرفة : القدر من الوجود في ذاته الذي تعرفه الذات وتكون عنه صورة أو تمثل.
89) Objiciendum	Objiciendum	الموضوع في كليته : الموجود في ذاته، القدر الذي يمكن معرفته objectum والذي لا يمكن معرفته transobjektive.
90) Ontologie	Ontology	الأنطولوجيا: بحث الوجود من حيث هو وجود.
91) Ontologische Wahrheit	Ontological Truth	الصدق الأنطولوجي: يعنى به هارتمان نفس ما عناه بالصدق الأكسيولوجي.
92) Personalität	Personality	الشخصية: الجانب الثانى إلى جانب "الذاتية" من جانبى العقل الذاتى وتعنى أن الإنسان جوهر متصرف يعبر في تصرفاته عن شخصيته.
93) Positivität	Positivity	الإيجاب: يمثل مع السالب

المصطلح الألماني	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية
		أحد أزواج مقولات الكيف. كل موجود فهو موجود موجب بالقياس إلى غيره الذي يعد سالبا بالنسبة له.
94) Prinzip	Principle	مبدأ : يمثل مع "الوجود العيني Concretum" أول أزواج مقولات التقابل الرئيسية. لا يمكن فهمه إلا في صلاته "بالوجود العيني" المبدأ هو دائما ما يحدد الوجود العيني.
95) Prinzip-gesetz	Law of Principle	قانون المبدأ: من القوانين المقولة. منطوقه ان المقولة يكن وجودها في أنها مبدأ.
96) Prozess	Process	العملية: مقولة تحكم الوجود الواقعي في كليته. الوجود الواقعي في كليته له طبيعة أنه عملية أو صيرورة.
97) Qualität	Quality	الكيف: من المقولات الأساسية. لا يمثل مقولة واحدة وإنما ينقسم إلى ثلاثة أزواج : الموجب والسالب/الهوةية والتمييز/الكلية والفردية.
98) Quantität	Quantity	الكم : من المقولات الأساسية للوجود. لا يمثل مقولة واحدة وإنما ينقسم إلى ثلاثة أزواج : الواحد والكثرة- الجزء والكل- النهائي واللاتهائي.
99) Quiddität	Quiddity	الماهية بأشكالها الثلاثة معا النوعية والجنسية والاعتبارية : النوعية هي التي تكون في أفرادها على السوية، والجنسية التي لا تكون في أفرادها على السوية والاعتبارية التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر. أو هي الإجابة عن السؤال ماهو؟.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
100) Rationalität	rationality	المعقولة: حد المعرفة البشرية. متى كان موضوع المعرفة ذا تركيب منطقي ويمكن إدراكه بالعقل البشري كان موضوعا معقولا.
101) Raum	Space	المكان: من المقولات الخاصة بالوجود العضوي وغير العضوي. ليست بعدا فارغا وإنما هي صورة للبناءات الواقعية التي توجد فيه. هناك مكان وقمى ومكان مثالي ومكان حدس.
102) Real notwendigkeit	real necessity	الضرورة الواقعية: تحكم سائر ميدان الواقع. سائر حوادث الواقع تنطوي على حتمية وقوعها بنفس الطريقة التي حدثت بها.
103) Realwirklichkeit	real factuality	الفعلية الواقعية: من أنماط الوجود الواقعي. الوجود الموجود على نحو ما في علاقة زمانية مكانية محددة موجود فعلي واقعي.
104) Realzufalligkeit	real chance	المصادفة الواقعية: تعنى سلب الضرورة. ولما كانت سائر حوادث الواقع تنطوي على حتمية وقوعها، لم توجد المصادفة إلا على أطراف الوجود أو كبدائية له.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
105) Relation	relation	العلاقة: من المقولات الأساسية للوجود. الواقع في جوهره ذو تركيب علائقي لا جوهري.
106) Rezeptivität	Receptivity	إستقبالية: صفة للعرفة الوجدية والقبلية على حد سواء. فلعرفة بشكليها إستقبال أو إدراك وليست خلقا لموضوعها.
107) Richtungs gegensatz	Contrast in way	التعارض في الإتجاه: يمكن أن نميز داخل كل موجود "وجود هنا" و "وجود هكذا". "الوجود هنا" "وجودا هكذا" لموجود أكثر تعقيدا والعكس.
108) Satz des Bewußtseins	Principle of consciousness.	مبدأ الوعي: لا يمكن للوعي بحكم طبيعته أن يخرج عن ذاته، كل ما نعي به بصورة مباشرة - أفكار، تماثلات - توجد داخل العقل.
109) Schein	apparition	المظهر: هو الجزء الذي يظهر من الشيء في ذاته. فالشيء في ذاته لا يظهر من خلال وسيط (الظواهر)، وإنما يظهر بنفسه لا وجود للتمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته.
110) Schichten determinationsgesetz	Law of determining strata	قانون تحديد الطبقات: من القوانين المقولية. منطقته: تحدد مقولات طبقة معينة موضوعاتها بصورة دائمة وبشكل كلي.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
111) Schichtendistanzgesetz	Law of distance of strata	تأتون المبالاة بين الطبقات : من القوانين المقولية. منطوقه: لا يوجد انتقال متصل من مقولات طبقة معينة إلى مقولات طبقة أخرى.
112) Schichteneinheitgesetz	Law of unity of strata	تأتون وحدة الطبقات: من القوانين المقولية. منطوقه: تشكل مقولات كل طبقة وحدة واحدة لا تنفصل.
113) Schichtenganzheitsgesetz	law of wholeness strata	تأتون كلية الطبقات: من القوانين المقولية. ليست وحدة الطبقة المقولية وحدة أعضاء ولكنها وحدة واحدة.
114) Schichten geltungsgesetz	Law of validity of strata	تأتون مدى إنطباق الطبقات : أحد القوانين المقولية. منطوقه: تحدد المقولات موضوعات الوجود التي تنطبق عليها تحديدا دائما
115) Zugehörigkeitgesetz	Law of belonging of strata	تأتون الإلتزام الطبقي: من القوانين المقولية. منطوقه: تحدد المقولات موضوعات الوجود التي تنطبق عليها تنطق.
116) Seiendes	Extant	الموجود: كل ما له وجود ما وسنوى كينى فهو موجود، قد يكون واقعا أو مثاليا.
117) Sein	Being	الوجود: يعنى لدى مارتسان الخاصية العامة للموجودات دين أن يكون تجريدا لها.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
118) Seinsweise	ways of being	طريقتا الوجود: للوجود طريقتان للوجود أساسيتان. فالموجود إما، يوجد وجودا واقعا أو وجودا مثاليا.
119) Sosein	Suchness	الوجود هكذا : وتعنى لدى هارتمان سائر محتوى الموجود، أى ما يتميز به عن غيره وما يشترك فيه مع غيره.
120) Spaltungsgesetz der real möglichkeit	Law of splitting real possibility	قانون إنقسام الإمكانية الواقعية : منطوقه : ما هو ممكن واقعا فإن عدم وجوده غير ممكن.
121) Spontanität	Spontaneity	تلقائية فعالية: صفة للمعرفة التى تنتج فقط عن نشاط العقل. المعرفة لدى هارتمان تلقائية فعالية و "إستقبالية" معا، أى تعتمد أيضا على تلقى معطى خارجي
122) Stärkegesetz	Law of power	قانون القوة: من القوانين المقولية. المقولات الدنيا هى الأقوى والمقولات العليا هى الأضعف لإعتماد الأخيرة فى وجودها على الأولى.
123) Struktur	structure	التركيب: يعنى به بناء الوجود أو كل ما يشكل محتوى الموجود.
124) Subjekt	subject	الذات: تركيب أنطولوجي مثله مثل الموضوع يتصف بالواقعية والوجود المستقل. لها جانب داخلي هو الوعى وجانب خارجي يجعل منها ذاتا وموضوعا معا.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
125) Subjektive Geist	subjective mind	الاعتدال الذاتي: الصورة الذاتية للأفرد البشرى التى ترى سائر السمات التى تظهر من الإنسان جوهرها الذاتى.
126) Subjektivität	Subjectivity	الذاتية: أحد جانبي العقل الذاتى. بها يتحقق جوهر الإنسان من حيث أنه جوهر حاريف.
127) Substanz	Substance	المادة: متولة الوجود غير المتغير. هو العنصر المادى الثابت فى عمادة تتغير مستمرة، ومن ثم فهو ما يظل للوجود، به.
128) Substratum	Substratum	المادة: هو الذى يحتفظ للوجود ببقائه الذى وجود غير المتغير، هو مادة ثابتة حاملة للصفات، فى طبقات الوجود الأخرى وهو تكرار مصدر البناءات بغير الشكل.
129) Transintelligible	Transintelligible	ما فوق العقل: العقل: القدرة على الموجود فى ذاته الذى لا يمكن أن يدركه أو يفهمه.
130) Transobjektive	Transobjective	ما وراء الموضوع: مرادفاً للموضوع السابق Transintelligible.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
131) Transzendente Reduktion	Transcendental reduction	الرد الترانسندنتالي: مبدأ هوسرل، لا يمكن أن نمارس وصف الظواهر دون أن نضع الوجود بين قوسين. لا يأخذ هارتمان به.
132) Transzendente Apriorität	Transcendental apriority	القبلية المفارقة: تعنى المعرفة قبلية بموضوعات مفارقة واقعية أو مثالية تأخذ دائما شكل حدس أو إدراك داخلي.
133) Überbauungsverhältnis	Overbuilding relation	العلاقة فوق البنائية: العلاقة التي تربط الوجود النفسي بالوجود العقلي: وتعني أن الثاني يعتمد على الأول في وجوده كأساس للوجود وليس كمادة يتكون منها.
134) Überformungsverhältnis	Overforming relation	علاقة التشكيل: العلاقة التي تربط الوجود غير العضوي بالوجود العضوي: وتعني أن الثاني يعتمد في وجوده على الأول من حيث أنه يشكل عناصره التي يتكون منها.
135) Unendlichkeit	infinitude	مقولة اللانهاية: تشكل مع مقولة "النهاية" الزوج الثالث من مقولات الكم. يبرهن عليها التغير المتصل في حوادث الواقع كالسرعة والحركة.
136) Unmöglichkeit	Impossibility	عدم الإمكانية: "الاستحالة": من أنماط الوجود. تعني ضرورة عدم الوجود.

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	الترجمة الألمانية
137) Unwirklichkeit	Unfactuality	الواقع: نمط الوضع الواقع في الوجود.
138) Verbindungs- gesetz	Law of connection	القانون للاتصال: من القوانين القانونية، منطوقه: لا تحدد تدولات المطبقة المعينة وتتواجدت بها بشكل ما تدرج الترتيب.
139) Verschiedenheit	Distribution	الترتيب: تتشكل مع مقولة الترتيب: أحد أزواج: تدولات الترتيب. تدعى أنه بين مسائل الترتيب: هناك هوية جزئية فيها.
140) Viele	The many	الترتيب: تتشكل مع "الواحد" الزوج الأول من مقولات الترتيب. بناءات والترتيب الواقع من ما تدرج وتقال لمارتمان الترتيب: عن "الكثرة" و "الواحد".
141) Wahrheit	Truth	الترتيب: يعني به صدق الترتيب: وهو علاقة تطابق بين موضوع مفارق للذات ويبدو.
142) Wahrnehmung	Perception	الترتيب: الإدراك: مصدر الترتيب: ومكمل: لا ترنفة الترتيب: هو ما تتكامل الترتيب: بالذات: وعاءات الترتيب: الإدراك: لا ترنفة الترتيب: الترسانة الجزئية الترتيب: الفردية.

المصطلح الألماني	الترجمة الانجليزية	المترجمة العربية
143) Wechselwirkung	Interactionism	التفاعل المتبادل : من مقولات الوجود نسبي العضوي. يعنى الإستراط المتبادل بين الحالات المترتبة للعمية الواحدة.
144) Wesenswirklichkeit	Essential Factuality	الانسانية الجوهرية: صفة الوجود المثالي وتعني مجرد واقعة أن هناك وجودا مثاليا ما.
145) Wesensnotwendigkeit	Essential Necessity	الضرورة الجوهرية: تسب لكل ما له تركيب مثالي، إذ أنها الصفة التي لا يمكن فصلها عنه وتسود سائر ميدان الوجود المثالي.
146) Wesenszufälligkeit	Essential Chance	المصادفة الجوهرية: من أنماط الوجود المثالي لا تتحقق إلا على أطراف كل نسق من الأنساق.
147) Widerstreit	Conflict	الصراع: من المقولات الأساسية للوجود. اصطدام قوتين في اتجاهين متعارضين دون أن يكون من الضروري لأحدهما أن يدمر الآخر. يظهر بصورة خاصة في الوجود الواقعي.
148) Widerkehrgesetz	Law of recurrence	قانون التكرار مرة أخرى: من القوانين التوليفية. منطوقه: تظهر مقولات العاقبة الدنيا مرة أخرى في الطريقة التي يتلوها.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
149) Zeit	Time	الزمن: من المقولات التي تحكم الوجود الواقعي بأسره. يتأسس لدى هارتمان مجرى أو تيار، فالوجود الواقعي في كل طبيقاته وجود زمني.
150) Zustand	State	الحالة: من المقولات التي تحكم الوجود الواقعي بأسره. الوجود الواقعي له طبيعة أنه عملية، كل مرحلة من مراحله هي حالة.
151) Zweckmäßigkeit	Purposefulness	الغائية: من مقولات الوجود العضوي. تعني أن نتائج عمليات الوجود الحي تتجه نحو تحقيق غرض.
152) Zwecktätigkeit	Purposeful activity	الغائية: غرضي واع: لا وجود لها في الواقع فإذا كانت عمليات الوجود الحي تتجه نحو تحقيق غرض، فإن اتجاهها نحو ذلك ليس مقدرًا ودأ ولا واعيا.

المحتويات

البيان	الصفحة	الباب
المقدمة	١	الباب الأول
مشكلة المعرفة	٢٢-٥	
الفصل الأول:	٥	
طبيعة مشكلة المعرفة		
التحليل الثاني :	٢٣	
تحليل ظاهرة المعرفة		
الفصل الثالث :	٥١	
معضلات المعرفة		
الفصل الرابع :	٧١	
الأساس الأنطولوجي لنظرية المعرفة		الباب الثاني
حل مشكلة المعرفة	٢٦٦-١٠٣	
الفصل الخامس :	١٠٣	
حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعي (أ)		
الفصل السادس :	١٣٩	
حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعي (ب)		
الفصل السابع :	١٧١	
المعرفة بالوجود المثالي		
مبحث الأنطولوجيا	٣٥٠-١٩٥	
الفصل الثامن :	١٩٥	الباب الثالث
الوجود . ماهيته وخصائصه		
الفصل التاسع :	٢٣١	
البناء النمطي للوجود		
الفصل العاشر :	٢٦٧	
التحليل المقولي للوجود		
أ - المقولات العامة		
المراجع العربية والأجنبية		
- للمراجع العربية	٣٥٩	
- للمراجع الأجنبية	٣٦١	
ثبت بأهم المصطلحات التي وردت في هذا البحث	٣٦٥	

مركز الدلتا للطباعة
٢٤ شارع الدلتا - اسبورتلج
تليفون : ٥٩٥١٩٢٣



د. بهاء درويش

مع تقدم العلم ونتائجه المبهرة في القرن العشرين ساد اعتقاد في الأوساط الفلسفية والعلمية - بتأثير الفيلسوف النمساوي فتنجشتين - ان الدور الذي إضطلعت به الفلسفة منذ نشأتها قد أنتهى ولم يعد لها الآن سوى التحليل اللغوى لقضايا العلوم.

وفى نفس الوقت خرج الفيلسوف الالمانى "نيقولاي هارتمان" ليطلق دعوى مغايرة تماما حين برهن على أن الفلسفة قد وجدت لتبقى وأنه من الممكن لها أن تقدم تصورا للوجود يتسق مع العلم بل ويتخطاه من حيث طبيعتها كدراسة كلية ومن حيث طبيعة ما تدرسه وهو الوجود فى كليته.

ولكن هذه النظرية التى أطلقها فتنجشتين أنطلقت كالبريق الذى أضاء فغطى كل ما حوله حتى لم يعد العالم يرى سواه. من هنا صادف فيلسوفنا سوء حظ تجلى فى عدم الالتفات - لفترة - الى كتاباته.

ولكن عندما بدأ بريق فتنجشتين يخف تدريجيا، بدأ العالم يلتفت الى نيقولاي هارتمان كفيلسوف استطاع أن يعيد للفلسفة مكانتها مما جعل المؤرخين يرون فيه مؤسس الانطولوجيا فى القرن العشرين.

وهذا الكتاب يعرض بدقة وشمول لفلسفة هارتمان بكل تفاصيلها، وقد إستطاع مؤلفه - بهاء درويش - بإجادته للغات الاجنبية الثلاث - الانجليزية والالمانية والفرنسية - أن يقدم لنا هذه الفلسفة بلغة واضحة عليها مساحة من طلاوة وبحس نقدى عال لأول مرة باللغة العربية. فهو كتاب قيم كان فى أساسه رسالة جامعية نال عنها صاحبها درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع توصية اللجنة - التى كنت أحد أعضائها - بطبعها على نفقة الجامعة.

الاسم / حبيب أسكندر الشارونى

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

٣٩/١٥٠

Bibliotheca Alexandrina



0247150